

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
SYLVAIN FAFARD

CYNISME ET ARGENT

AOÛT 2017

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## REMERCIEMENTS

Ce mémoire s'inscrit dans le cadre d'un projet sur la citoyenneté, dont la thèse principale vise à comprendre, identifier et enfin enrayer l'affaïssement moral du citoyen affecté par le cynisme moderne et comprendre ce qui mine sa confiance envers les institutions.

Je remercie donc ceux qui m'ont dirigé dans l'accomplissement et mes recherches pour ce présent mémoire. En tout premier lieu mon directeur de recherches M. Claude Thérien et ses critiques constructives tout en empruntant le chemin kunique pour me mordre. Merci également aux lecteurs profanes qui m'ont permis de peaufiner mon travail afin de le rendre accessible.

Ensuite, à toutes les entités dont les attitudes cyniques modernes ont laissé des marques dans les consciences et qui ont contribué à la pérennité du système au sein duquel ils opèrent en l'alimentant et dont j'ai été l'âpre témoin. Je ferai grâce de nommément les citer, tant ils ont pu l'instituer et ont su insuffler le germe du bagage qu'ils traînaient.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE UN : DU KUNISME ANCIEN AU CYNISME MODERNE.....	9
1.1. La philosophie du kunisme ancien est-elle la source historique du cynisme moderne? .....	9
1.2. Antisthène et Diogène : la philosophie critique du kunisme .....	11
1.3. « Connais-toi, toi-même » .....	15
1.4. L'action kunique ou la rhétorique du geste qui mord .....	21
2. Le cynisme moderne.....	24
2.1 Kant et l'idéal pratique de l' <i>Aufklärung</i> .....	26
2.2 Le cynisme moderne : une antinomie de l' <i>Aufklärung</i> .....	33
2.3 L'idée d'une propension naturelle qui contribue à maintenir une fausse conscience éclairée.....	41
CONCLUSION PROVISOIRE.....	48
CHAPITRE DEUX : L'ARGENT.....	51
1.1 Genèse de la question des valeurs .....	53
1.2 La transformation des modes de vie dans le monde moderne .....	60
1.3 L'esprit du cynisme moderne et l'argent .....	68
1.3.1 Les attitudes comme agents de corruption des vertus d'intégrité et d'honnêteté du citoyen .....	69
1.4 Une richesse privée, réclamée par l'économie capitaliste, comme moralement justifiée .....	74
1.5 L'individu et son appréciation concrète de la valeur véritable des choses qu'il rencontre dans son expérience du monde .....	80
CONCLUSION .....	83
BIBLIOGRAPHIE.....	88
RÉFÉRENCES .....	90
WEBGRAPHIE.....	91
AUTRES RÉFÉRENCES.....	91
ANNEXE.....	92

## INTRODUCTION

### « Cynisme et argent »

L'objectif principal de ce mémoire est de clarifier la notion de cynisme à partir de deux complexes d'interrogation permettant d'en révéler la pertinence philosophique pour la conscience éclairée et la portée critique pour une vie sociale fondée sur l'intégrité individuelle. À titre provisoire, j'entends ici par « cynisme » une attitude subjective qui méprise l'authenticité des institutions sociales parce que certains de leurs représentants font le contraire de ce qu'ils disent et révèlent ainsi un manque flagrant d'intégrité. L'affaissement moral qui affecte le citoyen contemporain vient en partie du fait de l'effondrement de la confiance qu'il place dans des représentants qui devraient montrer un comportement éthique exemplaire dans leur domaine d'activité. Que ce soit au niveau des représentants de la classe politique, des services publics offerts aux citoyens, des agissements des corps policiers, des magistrats dans l'exercice de la justice ; partout, les citoyens sont en droit de s'attendre à un comportement intègre de leur part. Toute tentative de l'une ou l'autre de ces institutions menant à recouvrir après coup les actes répréhensibles pour amoindrir la gravité des fautes commises ne fait qu'ajouter, au cynisme ambiant, des effets profondément délétères qui mettent en péril la reconnaissance des autorités en place et provoquent une méfiance légitime des individus à leur égard. L'intégrité exige la transparence. Tout acte de camouflage laisse transparaître un problème. En ce sens, c'est l'absence d'intégrité individuelle des personnes en position d'autorité qui cause l'apparition contemporaine du cynisme à l'échelle sociale. Or, comment la vérité d'un système social peut-elle être possible sans l'honnêteté de ses représentants? Pour « l'honnête homme » de ce monde, c'est carrément

impossible. Aucune communauté humaine ne peut se constituer et se maintenir sans une confiance mutuelle basée sur l'engagement respectif de ses membres à faire eux-mêmes ce qu'ils disent vouloir faire en défendant les valeurs qu'ils représentent. C'est une condition fondamentale qui revendique de tous les citoyens, peu importe leurs fonctions sociales, un respect individuel et réciproque de leurs droits et de leurs devoirs. Cela n'implique pas seulement que ceux qui occupent des positions d'autorité doivent être les premiers à donner l'exemple de ce qu'ils prêchent, mais également que les autres puissent leur attribuer leur confiance, lorsqu'à la lumière de leurs faits et gestes, ceux-ci la méritent de bon droit. Or, lorsque socialement le cynisme s'instaure dans la population, c'est déjà que les citoyens se refusent à octroyer leur confiance parce que les représentants ne la méritent plus. Une fois que cette situation sociale s'est élargie et généralisée, l'abus de confiance des individus érode les fondements de nos institutions et le résultat est catastrophique, puisqu'il engendre un autre type de cynisme beaucoup plus virulent que le premier. En effet, le manque de confiance des individus non seulement à l'égard des institutions, mais aussi à l'endroit des autres individus finit par produire socialement un atomisme social où les individus s'isolent et tentent de tirer profit les uns des autres sans scrupule en usurpant le respect de leurs devoirs et de leurs droits. Dans une pareille situation, l'individu cynique n'est plus celui qui déplore le manque d'intégrité des représentants et se sent floué de leur avoir fait confiance, mais celui qui utilise et profite consciemment des faiblesses ou des zones grises des institutions sociales en place pour s'en mettre plein les poches au détriment de l'intégrité sociale. Son intérêt à l'égard des institutions sociales est purement égoïste, individuel et instrumental. Celui-là fait

pour ainsi dire un détournement de fonds de la crédibilité sociale des institutions, dont toute la société, c'est-à-dire chacun de nous, paie un prix collectif exorbitant.

Dans le cadre du présent mémoire, nous voulons aborder l'analyse du cynisme en tant que phénomène social et individuel. Les deux formes de cynisme que nous venons de distinguer montrent qu'à la base de l'apparition du cynisme en tant que phénomène social et individuel se trouve le bris d'un rapport de confiance entre l'individu et la société. Dans le premier cas, celui-ci résulte d'une attente déçue de la part des citoyens à l'égard d'un manque d'intégrité des personnes en position d'autorité pour une raison ou pour une autre. On pourrait caractériser ce cynisme comme étant une forme passive du cynisme, parce qu'elle est essentiellement réactive: le citoyen de bonne foi découvre qu'il a été trompé dans sa confiance. Il est victime et non pas la source du cynisme. Dans le deuxième cas, nous avons affaire à une tout autre forme de cynisme. Celui-ci prend une forme active dans la mesure où il se constitue par les actions délibérées d'individus qui manipulent sciemment les failles du système social pour leurs propres avantages au détriment de la vie collective et en faisant fi des droits et des devoirs qui président à la liberté démocratique. Cette forme de cynisme est proactive et gangrène le tissu social en générant dans l'esprit des citoyens la conviction qu'il n'y a aucune issue possible à cette sorte d'hypocrisie sociale endémique, parce qu'on peut la retrouver partout où cette attitude cynique est à l'œuvre. La question se pose alors de s'interroger sur les manières de pouvoir la combattre, bien que sachant qu'un tel combat est sans doute une tâche interminable, étant donné que l'homme est un être d'une « insociable sociabilité »<sup>1</sup> pour reprendre l'expression de Kant. Dans son opuscule « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », Kant utilise cette locution célèbre pour désigner le fait

---

<sup>1</sup> Voir Kant, [1784], *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* Quatrième proposition



que l'homme a besoin des autres pour réaliser sa propre vie, mais qu'il est animé également d'une tendance égoïste incorrigible, celle de toujours vouloir tirer un profit plus grand par rapport à celui des autres. Par conséquent, la circonspection, la prudence et le réalisme doivent accompagner nos réflexions et nos analyses critiques sur le cynisme.

Notre mémoire comporte deux chapitres principaux. Dans le premier chapitre, nous aborderons la question du cynisme par l'étude de la philosophie antique du kunisme<sup>2</sup>. Ce chapitre remplit une double fonction dans l'itinéraire du mémoire: il sert à la fois d'introduction pour développer notre problématique et de fil conducteur pour établir un parallèle avec le phénomène moderne du cynisme. Notre analyse permettra de découvrir en quel sens la forme moderne du cynisme diverge complètement par rapport à celle du kunisme. En prenant notre point de départ dans l'analyse de la philosophie kunique, nous visons d'emblée la dimension philosophique du kunisme antique qui offre une réflexion critique sur la vie sociale et l'impératif de la connaissance de soi de l'individu. On oublie trop souvent que Diogène se réclamait de l'objectif philosophique de Socrate, celui de l'obligation de se connaître soi-même. Nous ne l'oublierons pas, puisqu'il s'agira précisément de faire valoir que le kunisme est à la recherche d'une forme de vie au centre de laquelle la quête de soi et la formation d'une conscience éclairée représentent la finalité à accomplir. La réflexion kunique sur les besoins naturels de l'homme se révélera un élément fondamental d'analyse critique pouvant éclairer la complexité de l'économie des besoins dans le contexte du monde moderne. À la lumière de cette analyse, il apparaîtra que le cynisme moderne, contrairement au kunisme ancien,

---

<sup>2</sup> À partir d'ici, tel qu'indiqué par N.d.T. à la page 26 de *Critique de la raison cynique* de Sloterdijk, nous utiliserons le terme "kunique" et « kunisme » pour désigner la philosophie des cyniques de l'antiquité, puis « cynique » et « cynisme » pour le sens moderne, afin de bien distinguer les termes dans le présent mémoire.

ne poursuit aucune finalité liée à la quête d'une forme de vie menant à la connaissance de soi et à la sagesse. C'est que le mot d'ordre du cynisme moderne est indissociable d'un nouvel impératif pratique issu de l'esprit du modernisme : « savoir pour pouvoir ». Pour expliquer cette transformation historique, nous nous appuierons sur quelques éléments critiques tirés de l'ouvrage phare de Peter Sloterdijk *Critique de la raison cynique*. L'enquête critique menée par Sloterdijk porte sur l'essoufflement de l'idéal de la pensée critique issue de l'Aufklärung. L'Aufklärung visait à libérer les hommes du joug des superstitions et des préjugés, mais elle a encouragé ses adversaires à retourner ses armes critiques contre elle. Sloterdijk montre que la critique des idéologies ne parvient pas à déloger les hégémonies<sup>3</sup> du pouvoir en place, parce que ces hégémonies s'arrogent le monopole du savoir pour défendre son pouvoir. Au lieu de servir une quête visant l'émancipation des hommes, le savoir s'inverse en un instrument de domination de l'homme par l'homme. N'est-ce pas là en soi une situation ironique menant tout droit au cynisme? Les analyses de Sloterdijk nous aideront à comprendre que l'acquisition du savoir pour le pouvoir produit des consciences faussement éclairées, parce qu'une interrogation substantielle sur les finalités fondatrices de la liberté démocratique leur fait défaut. Nous montrerons que l'équation moderne « savoir pour pouvoir » élude la question de la limite du savoir qui, depuis Socrate et Diogène, a toujours été la question déterminante pour éclairer l'humanité sur ses pouvoirs, ses possibilités et ses alternatives. La véritable Aufklärung est donc celle qui tient compte de cette dimension de la finitude qui s'exprime dans l'expérience de soi et dans l'expérience du monde. C'est ce que savait

---

<sup>3</sup> Le terme « hégémonie » est utilisé à maintes reprises dans l'essai de Sloterdijk. L'auteur réfère, globalement, aux puissances qui ont une emprise sur les individus et les institutions, en exerçant une domination souveraine, avec l'intention de maintenir ces derniers dans une forme d'ignorance en nivelant toutes les valeurs.

la philosophie du kunisme ancien, c'est ce qu'a perdu de vue la forme du cynisme moderne. Contre le cynisme moderne, Sloterdijk invite à penser une forme de « kunisme sain ». Nous saisissons la balle au bond et nous essayons de montrer en quel sens et comment la question des valeurs et des normes chez le kunisme ancien peuvent aider à contrer la forme insidieuse du cynisme moderne.

Dès lors, si nous reconnaissons que le kunisme ancien n'est pas à l'origine du cynisme moderne, il nous revient la tâche d'expliquer quelles en sont les sources modernes. C'est ce que nous allons faire dans le deuxième chapitre du mémoire. Nous aborderons l'analyse de cette question par le biais de l'interrogation critique dirigée par Georg Simmel dans son opus magnum *La philosophie de l'argent*. Dans cet ouvrage, Simmel s'interroge sur l'évolution historique de la question des valeurs et de la transformation des modes de vie dans le monde moderne à partir du moment où l'argent devient l'étalon de mesure pour juger de la valeur de toute chose. Son interrogation porte sur l'incidence de l'argent aussi bien à l'égard des formes d'organisation sociale et des rapports entre les individus qu'à l'endroit de la psyché humaine, de la faculté de juger de l'individu singulier. Ici, l'argent n'est plus considéré comme un simple moyen de transaction pour atteindre un bien, mais devient la fin en soi du mode de vie moderne. Cette inversion a des conséquences sociales et individuelles majeures, dont la fausse idée que tout devient une question d'argent et de possession d'argent. Peu importe de quoi il s'agit, la seule valeur qui compte, c'est l'argent. L'argent semble pouvoir régler tous les problèmes du monde. Sans argent, on ne peut rien faire; avec beaucoup d'argent, on peut tout acheter, non seulement les objets et les biens utiles, mais aussi les services des gens, le temps du travail des individus, etc. Simmel souligne que cette façon de penser s'étend

dans son application jusqu'aux idéaux et aux valeurs de l'humanité, qui se trouve menacée par la logique calculatrice de l'argent. Pourtant, nous savons tous que l'amour, l'amitié, la solidarité, l'entraide, la tolérance, le bénévolat, etc. ne se laissent ni acquérir ni échanger par le biais de l'argent. Seulement, Simmel montre que dans l'esprit du cynisme moderne celui-ci croit tout au contraire que l'argent est l'instrument par excellence qui permet de faire la démonstration que l'on peut tout acheter, vendre son âme pour de l'argent et corrompre tous ceux qui se disent incorruptibles pour une poignée de dollars. On voit ici à l'œuvre les effets corrosifs et dévastateurs du cynisme moderne sur la psyché humaine et la vie collective. Le cynisme est un agent de corruption des vertus d'intégrité et d'honnêteté du citoyen. À l'époque du cynisme moderne, la perspective de l'accumulation du « capital » monte à la tête des individus et leur fait perdre de vue que l'argent ne peut remplacer toutes les valeurs de l'humanité. Nous allons voir que l'argent provoque l'avarice, le cynisme et le blasement chez les individus qui réduisent la totalité de leurs rapports au monde à une question d'argent. L'analyse de Simmel révèle que l'argent en tant que règle abstraite pure de l'entendement éloigne l'individu de l'appréciation concrète de la valeur véritable des choses qu'il rencontre dans son expérience du monde. Or, seule cette appréciation concrète du monde peut lui redonner la chance de découvrir le véritable sens de ses rapports au monde et d'intégrer à son expérience de soi le recours critique à une réflexion sur la finalité de son existence au monde. En un sens, d'un point de vue critique, la résistance consciente du citoyen envers la logique réductrice de l'argent montre que tout n'est pas perdu: elle se révèle le signe tangible que la recherche de l'honnêteté et de l'intégrité du soi se porte garante de la volonté d'un rapport éclairé et enrichi à l'égard du monde. Du coup, d'un point de vue individuel, résister aux sirènes de

l'argent est un bon test pragmatique que peut effectuer chaque personne pour vérifier jusqu'où s'étendent sa propre honnêteté et sa propre intégrité. C'est le chemin le plus court - pour parler comme Diogène - de s'assurer que l'idéal de la connaissance de soi n'est pas un exercice inutile, mais inclut un retour de soi critique de l'individu sur ses véritables besoins, possibilités et limites.

## CHAPITRE UN : DU KUNISME ANCIEN AU CYNISME MODERNE

« Mais qu'est-ce que le bonheur sinon le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène »  
- A. Camus, *Noces*, p 46<sup>4</sup>

### 1.1. La philosophie du kunisme ancien est-elle la source historique du cynisme moderne?

C'est cette question initiale qui nous servira de point de départ pour développer notre interrogation. Dans ce chapitre, notre objectif est de montrer qu'il n'y a pas de commune mesure entre la philosophie antique du kunisme et le phénomène du cynisme moderne. Certes, le mot moderne « cynique » tire étymologiquement sa source du terme grec ancien κυνος (*kunos*), qui signifie « les chiens ». Ou encore, l'école kunique accueillait tous ceux qui n'étaient tout simplement pas issus de deux parents athéniens, ceux qui n'avaient pas accès aux écoles traditionnelles. Autrement dit, l'appellation *kunos* signifiait bâtards dans le sens de métissé.<sup>5</sup> Mais cette signification du terme « kunique » ne nous autorise pas à penser qu'il y aurait un héritage historique immédiat ou un rapport direct entre le kunisme et le cynisme, qui permettrait d'affirmer que le cynisme moderne est tout droit sorti de l'esprit de la philosophie kunique. Les deux termes appartiennent à deux mondes historiques bien différents, dont nous tiendrons compte dans nos analyses. Le kunisme ancien se présente comme une philosophie à la recherche du bonheur et de la pratique de la vertu, tandis que le cynisme moderne se rapporte à un phénomène social décrivant un comportement individuel vicié et

<sup>4</sup>Cf. Camus, A., *Noces* [1936] suivi de *L'été* [1937], Ed. Gallimard, 1959, Collection folio, no. 16, Impress. Juin 1999, Paris, 185 p.

<sup>5</sup> Voir Paquet, L., [1975], *Les cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Les presses universitaires d'Ottawa, Collection Philosophica, Ottawa, 3<sup>e</sup> tirage 1995: On lui reprochait un jour de n'être pas né de deux parents libres : « Je ne suis pas né non plus, reprit-il, de deux lutteurs, et pourtant je suis habile à lutter ! » (D.L., VI, 4) p.25; Quelqu'un disait à Socrate qu'Antisthène était né d'une mère Thrace. « Et toi, reprit-il, pensais-tu qu'un être si noble pût naître de deux Athéniens? » (D.L., VI, 1), p.19.

problématique loin de toute visée philosophique. Nous croyons que la philosophie du kunisme ancien peut nous aider à déceler ce qui fait défaut au cynisme moderne. C'est pourquoi il nous faut débiter par une étude des motivations philosophiques à la base du kunisme ancien.

Une mise en garde d'ordre philologique est requise concernant la philosophie du kunisme. Tout ce que nous savons du kunisme et de ses deux représentants principaux Antisthène et Diogène provient de témoignages fragmentaires. Cela rend d'emblée la reconstruction de la philosophie du kunisme difficile et hasardeuse. Luc Brisson, à cet effet, nous invite à la « prudence » à l'égard de certains ouvrages au sujet du kunisme : « [...] on se heurte à la rareté des fragments et témoignages de contenu doctrinal, et à leur partialité. [...] l'information sur les Cyniques vient la plupart du temps d'opposants [...] ou de sympathisants [...]. »<sup>6</sup> Dans le but de bien comprendre le sens de certaines conceptions kuniques, il faut considérer l'ensemble des fragments et témoignages à leur sujet. Il est important de replacer ces fragments et ces témoignages dans leurs propres contextes, afin de bien les ordonner selon leur intention respective. Certains de ces fragments et de ces témoignages sont contemporains aux kuniques, tandis que d'autres sont tardifs. Par le biais d'une analyse comparative, il devient possible de remarquer des constantes significatives se révélant par leurs récurrences à travers le corpus diversifié des fragments et des témoignages. Je me suis appliqué à colliger et à ordonner les différents fragments et les témoignages en prenant soin de répertorier les constantes doctrinales significatives permettant de reconstruire les motifs fondamentaux de la philosophie kunique, tels qu'ils se laissent entrevoir chez Antisthène d'abord et chez

---

<sup>6</sup> Voir Brisson, L., [1997], « Les Socratiques » in *Philosophie grecque*, sous la dir. De Monique Canto-Sperber, PUF, Paris, éd. Revue et corrigée, 1998, p. 165-166

Diogène ensuite. Dans le cadre de cette recherche, je n'ai retenu que ce qui m'apparaissait démontrable sur la base de ces occurrences significatives. Les textes et les témoignages, en majeure partie colligés par le poète Diogène Laërce<sup>7</sup> dans son œuvre *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, sont riches en anecdotes de toutes sortes. Il faut en prendre et en laisser; certaines sont exagérées et d'autres ne sont pas assez consistantes. Parmi ce matériel se dessinent toutefois des invariants révélateurs, dont je vais me servir pour reconstruire les éléments philosophiques déterminants du kunisme, éléments qui rattachent la pratique philosophique du kunisme à l'héritage de la philosophie de Socrate visant l'impératif de la connaissance de soi-même.

## 1.2. Antisthène et Diogène : la philosophie critique du kunisme

La philosophie du kunisme, comme beaucoup d'autres écoles philosophiques de l'Antiquité, associe étroitement la pratique de la philosophie à la recherche de la sagesse et du bonheur. Ce qui distingue les écoles philosophiques entre elles, ce sont souvent les moyens utilisés pour accéder à cet idéal en tant que forme de vie bonne.

La philosophie kunique naît avec Antisthène<sup>8</sup>, auditeur de Socrate. Il enseignait sa pensée au « cynosarges ». <sup>9</sup> Pour Antisthène, on peut enseigner comment est une chose, mais pas ce qu'est la chose. Par exemple, pour le kunique, on peut percevoir la pomme, mais pas le fruit, soit la forme qui donne essence à la chose. Alors, il est inutile de s'attarder aux formes; elles n'apportent rien de plus à l'objet, car chaque objet possède sa

<sup>7</sup> On situe Diogène Laërce au début du 3<sup>e</sup> siècle.

<sup>8</sup> Antisthène, ainsi que Diogène de Sinope apparaissent dans les ouvrages de Platon et d'Aristote. On peut aisément le situer. Cf. Aristote, *Metaphysique* Livre Delta 29, 1024b 32 – 1025a 1, *Physique*, I 1, 185b25; Platon, *Sophiste*, 248d 249, *La République* II 375e-376b, 378d; III 403d-404b, 416a-417b; IV 422c-d, 440d; V 451d-453a, 466d, 476c-d; VI 495c.

<sup>9</sup> Voir Paquet, L., [1975], *Les cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Les Presses universitaires d'Ottawa, Collection Philosophica, Ottawa, 3<sup>e</sup> tirage 1995, p.30-31 et note 43, Gymnase dédié à Héraclès, probablement selon les sources diverses appelées « *Kynosarges* » ou « cynosarges » (Κυνοςαργες) de « *Kunos* » (κυνος) et « *Arges* » (αργες), en référence au chien de la mythologie qui accompagnait Héraclès et qui s'appelait Arges.



propre détermination. En d'autres termes, Antisthène se méfie de l'intellectualisation qui est produite par les discours qui visent un idéal de vie bonne. Au contraire, selon lui, cela détourne l'homme de la vie pratique dans toute sa simplicité. Une vie bonne pour le kunique c'est une vie où il est en rapport constant avec lui-même et un monde qui ne comporte aucun souci. Des soucis il y en a déjà et ils sont naturels. Et la nature rappelle au kunique qu'il doit se placer devant lui-même. Il n'a aucun intérêt à se laisser corrompre par les normes sociales, ni par cette société qui rend les hommes hypocrites les uns à l'égard des autres. Il est fondamental de se nourrir, de dormir, de boire, de procéder à l'acte sexuel, etc. Ce sont des nécessités propres à la finalité de l'homme et elles l'occupent en permanence. La nature ne lui ordonne pas de se voiler pour le faire. C'est ainsi que le kunique apprend à se connaître lui-même de manière authentique et avec simplicité. Il y met tous ses efforts pour y parvenir. C'est pourquoi il ne veut pas être inquiété, ni n'obéit, ni que son esprit soit troublé par de grands discours. Ni, non plus, par les contraintes qui résultent des conventions sociales et toute forme pudique ou puritaine. Autrement, cela le détournerait de la vertu et lui apporterait un lot de préoccupations superfétatoires autres que ce qui comble ses nécessités, sans compter qu'il ne sera plus en rapport constant avec lui-même. C'est ainsi que le kunique va droit au but et qu'il emprunte le chemin le plus court vers la sagesse. Le chemin le plus court peut se traduire ainsi : *procéder directement au but, aller à l'essentiel*.

Avec Antisthène, nous en sommes encore aux balbutiements d'un kunisme qui s'inspire de la simplicité socratique. Le père de la philosophie kunique s'exprimait à la fois par la parole et par l'action<sup>10</sup>. Les discours qui troublent l'esprit sont carrément

---

<sup>10</sup> *Id.*, beaucoup de témoignages nous relatent des actions simples, notamment à propos Diogène, où il agit plus souvent qu'il ne parle.

déboutés par l'action. Le kunique est intègre, il ne parle pas pour rien dire ou pour intellectualiser ce qu'il fait : il le fait et le dit tout simplement et directement. L'approche philosophique de l'action et la parole kunique sert à ne pas se détourner du chemin le plus court vers la sagesse. Mais qu'est-ce qui peut détourner l'homme de ce chemin le plus court?

Dans l'ensemble des fragments et des témoignages au sujet d'Antisthène, nous saisissons au passage l'idée de la philosophie kunique contenue dans ce simple énoncé : *« La richesse de l'homme réside dans son âme, et non dans les biens qu'il possède. »*<sup>11</sup> Partant de cette assertion, nous comprenons qu'il s'agit ici d'une morale. Au centre de cette morale prédomine la vie pratique et réflexive. Afin d'y parvenir, le kunique porte toute son attention sur lui-même et non sur l'acquisition de biens matériels. Nous devons également comprendre par *« et non les biens qu'il possède »* que cela vient nous dire que l'intégrité morale d'un homme ne peut se juger au nombre de ses possessions. La plus grande richesse est de se posséder soi-même et pourvoir à son âme et à son corps. Donc, il s'agit de se connaître soi-même, tel que l'enseignait Socrate. À la différence de Socrate, Antisthène n'a pas besoin d'une voix dans la Cité. Autrement il devrait, au préalable, obtenir un statut social et ce statut social s'acquiert avec la question de la propriété, donc par des possessions. Ce qui ne manquerait pas de l'écarter de la voie la plus directe vers la sagesse. En conséquence, le kunique prend ses distances de ce qui peut influencer son parcours de vie morale pratique et simple. Le père du kunisme est conscient que l'homme de la Cité est déjà influencé par toutes sortes de conventions depuis le jeune âge. C'est ainsi qu'il propose à l'homme de se défaire de ce qu'il a appris

---

<sup>11</sup> Cf. Xénophon, *Banquet* IV, 34

et où il doit « désapprendre le mal »<sup>12</sup>. Si l'homme est détourné de lui-même, il ne peut atteindre une vie vertueuse. Donc, l'idéal de vie bonne de l'homme de la Cité pervertit l'âme et en conséquence, comme il ne s'agit plus de vertus, il s'agit de vices. Mais comment désapprendre? C'est en faisant table rase de toutes conventions. Faire table rase nécessite un effort. Cet effort demande une force d'âme. Pour entretenir cette force (ισχύς - *iskhus*), l'homme doit entraîner son âme à reconnaître le chemin le plus court vers la sagesse. Ce chemin est aussi la vertu et son modèle est l'intégrité. Le kunique va souffrir, mais cette souffrance (πονοῦς - *ponos*) n'est pas animée ou ne résulte pas d'un vice. Cette souffrance est l'aboutissement de l'effort fourni et nécessaire pour parvenir à entretenir son âme. Ainsi, le kunique se rappellera toujours comment il est arrivé à s'endurcir (καρτερία - *karteria*), à être aguerri à ce qui peut obstruer son chemin et à se détacher de ce qui serait susceptible de l'affecter (απατεία - *apatheia*). Ainsi, il est sur la voie du bonheur et de la sagesse<sup>13</sup>.

On retiendra des témoignages concernant la philosophie morale d'Antisthène l'impératif pratique suivant : viser la vertu, c'est éviter le vice. La frugalité et l'ascèse mènent à la vertu, tout ce qui l'en détourne mène au contraire au vice. Pour y parvenir, le kunique doit apprendre à maîtriser son corps. Mais s'il a faim? Il n'y a pas de raison qui tienne, il ne mange que ce qui est nécessaire pour combler son besoin. Et s'il a soif, il n'en va pas autrement, il boit. Et s'il éprouve un désir sexuel, il lui faut l'assouvir. Pour Antisthène, tous nos besoins physiques essentiels doivent être satisfaits sur-le-champ afin d'éviter les troubles étant associés à leur privation. La finalité de l'agir kunique est

<sup>12</sup> Voir (LCG) Paquet, *Les cyniques grecs, fragments et témoignages*. p.27, fragment 54, (Arsenius, *Volarium*, p.502 [Éd. Walz, 1832]. Cf. Stobée, *Flor.*, M., 31,34 = W.H. II, 31, 34.)

<sup>13</sup> *Id.*, p.92, #172 (Stobée, *Flor.*, M., 7, 18 = W.H. III, 7, 17) Il n'est pas d'effort valable, à moins qu'il ne vise à la grandeur d'âme et à la force d'esprit – et non pas à celle du corps.

d'atteindre le bonheur et la sagesse par l'absence de souci et par le chemin le plus court. Autrement dit, il ne sert à rien de discourir au sujet d'une chose si elle ne pourvoit pas à nos besoins nécessaires, de manière essentielle et maintenant.

### 1.3. « Connais-toi toi-même »

Le kunisme puise son savoir en empruntant le chemin le plus court vers le bonheur et en adoptant l'attitude socratique du « Connais-toi, toi-même »<sup>14</sup>. C'est sur cette assertion, associée à l'oracle de Delphes<sup>15</sup>, qu'Antisthène, auditeur de Socrate, a pu fonder la philosophie kunique. Nous devons toutefois remettre cette assertion dans le contexte du kunisme antisthénien et diogénisé. Le connais-toi toi-même d'Antisthène est plus doux et moins radical que celui de Diogène. Certes, dans les fragments, il apparaît austère et rigide, mais il l'est moins que le chemin emprunté par Diogène. Si Antisthène était déjà considéré comme rigide, Diogène apparaît à ses côtés comme étant d'une extrême intransigeance. La maxime de l'action morale du kunisme exprimait qu'il faut choisir en toute chose le chemin le plus court vers la sagesse et le bonheur.<sup>16</sup> Par exemple, un des moyens pour y parvenir était la frugalité dans le sens de simplicité et de sobriété dans tous les aspects de la vie quotidienne.

En fait, le « connais-toi toi-même » kunique hérité du socratisme et que nous conservons, se traduit par « réévaluer la monnaie ». Ici, on fait référence à Diogène et à

<sup>14</sup> Cf. Platon, *Charmide* 164d-165a, Premier Alcibiade XVIII, Philèbe XXIX

<sup>15</sup> Lieu consacré à Apollon. Le dieu parlait aux humains par l'intermédiaire d'une prophétesse nommée Pythie. C'est à cet endroit qu'un disciple de Socrate a eu une révélation qui, ensuite, a poussé Socrate à enseigner, car il était selon l'oracle le « plus sage de tous les hommes ». Le connais-toi toi-même est une recherche de la vérité. et Cf. Platon, *Apologie*, 31b.

<sup>16</sup> Voir Paquet, *Les cyniques grecs, fragments et témoignages*, p.90, #156 (Flor. Monacense, 179 = Mein., IV, 281 et Gnomol. Vat., 181) [...] Car on ne peut être heureux, mais tout à fait malheureux si l'on a à déplorer quelque misère, grande ou petite. [...] LCG p.89, #154 (Stobée, Flor., 103, 20 = W.H. IV, 39, 20) "Le Bonheur n'implique en effet que ceci : joie incessant et absence totale de chagrin, quels que soient la situation ou le temps dans lesquels on se trouve placé."

un kunisme radical ou un « kunisme diogénisé ». Nous entendons ici une influence socratique par le biais de la réévaluation du « savoir » qui fait ressortir la raison opiniâtre et les valeurs subjectives du discours. Le « connais-toi toi-même » est une position critique que Socrate a adoptée en vertu de ses obligations envers l'oracle de Delphes. Il s'agit ici d'une position où l'homme doit effectuer une étude minutieuse de ce qu'il faut accorder à l'âme et au corps. En outre, avec le « connais-toi toi-même », nous découvrons que nous participons davantage au corps en l'entretenant afin d'en faire bénéficier l'âme. Autrement dit, du point de vue socratique nous parlons de considérations pratiques, voire même de préparation à la mort en menant une vie vertueuse tout en étant maître de soi-même. Il y a un désir de se connaître sans suivre les opinions d'autrui, mais à partir de ce que tout un chacun connaît de soi-même, à partir des êtres et de la vérité contenue à l'intérieur d'eux. Tout doit être soumis à l'épreuve des faits sans égard à la raison opiniâtre.

Avec le kunique, nous assistons à un renouveau du « connais-toi toi-même » redéfini par une « réévaluation de la monnaie ». Cette redéfinition consiste à remettre en question toute norme non naturelle, donc ici il ne s'agit plus de décortiquer seulement la raison opiniâtre, mais de tout remettre en question par la critique kunique. Nous nous dirigeons vers la monnaie, car les anecdotes au sujet de Diogène nous y plongent directement.

En effet, par « *paracharatteîn to nomisma* »<sup>17</sup> ou « falsifier la monnaie », Diogène fait un jeu d'esprit en « renversant les valeurs établies », voire « réévaluer la monnaie ». En « réévaluant la monnaie », le kunique remet en question toute valeur fabriquée, toute

<sup>17</sup> *Id.*, D.L., VI, 20,21 p.49; D.L., VI, 71 P.81; παρακάραττεῖν το νομισμα. « Nomisma » réfère à « norme ». Le terme était aussi utilisé pour « norme d'échange » ou encore la devise.

norme instituée et s'oppose aux artifices en les confrontant avec les dispositions naturelles de l'homme. Nous retrouvons ce même désir de se connaître en méprisant les vaines opinions, tout en se soumettant à l'effort individuel ou encore volontairement à « soi-même ». Diogène est l'individu Diogène avant d'être athénien. Il est « citoyen du monde » et partout où il se trouve il est Diogène avant tout, car il est un individu qui met l'emphase sur la vie pratique et quotidienne liée aux besoins naturels de l'homme, et ce, peu importe le lieu. Il n'appartient pas plus à une nation qu'à une autre, ni n'adhère aux différentes normes et conventions de ces nations.

Un des témoignages se révèle plus clair que les autres à propos de cette histoire de falsification de la monnaie par Diogène :

« Rien, disait-il, n'a de chance de réussir dans la vie sans entraînement, et c'est l'entraînement qui est capable de tout surmonter. Il faut donc préférer à des efforts inutiles ceux que recommande la nature pour en arriver à vivre heureux : c'est par leur bêtise même que les hommes se rendent malheureux. En effet, le mépris du plaisir lui-même est très agréable quand on s'y est entraîné : tout comme, par exemple, les habitués d'une vie de plaisir passent sans agrément à l'état opposé, ainsi ceux qui se sont entraînés à l'état contraire éprouvent plus d'agrément à mépriser le plaisir qu'à en jouir. Voilà tels étaient ses discours et il les démontrait en actes, marquant vraiment d'une fausse empreinte la monnaie (144), c'est-à-dire n'accordant jamais à la coutume, le poids qu'il donnait aux valeurs naturelles : en ses propres mots, il menait le genre de vie qui avait caractérisé Héraclès quand il mettait la liberté au-dessus de tout (144a). »<sup>18</sup>

L'homme doit d'abord apprendre à se connaître et surtout connaître ses besoins et non pas ceux qui lui sont imposés par les normes et valeurs ou encore ceux fabriqués afin de satisfaire les convenances, afin de se libérer de toute contrainte en tous lieux, et ce, dans le but de contrecarrer ce qui peut se dresser devant lui. Chez les kuniqes, tel que précédemment mentionné, c'est l'immédiateté qui prime en ce qui concerne les besoins.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.81, #122 (D.L., VI, 71) les notes dans l'extrait réfèrent à d'autres fragments qui font allusion au prétendu délit de jeunesse de Diogène.

Pas de grands salamalects, le kunique a faim, il mange, il a soif, il boit. Il ne mange pas un fruit, mais il mange une pomme; il ne boit pas un liquide, il boit de l'eau. Chaque chose possède sa propre dénomination. La seule obligation kunique est de pourvoir à ses besoins immédiats afin d'éviter quelque souci que ce soit, autrement tout autre luxe le conduirait vers un autre chemin et le détournerait de l'action lucide. La philosophie kunique, axée sur l'individualité, ne veut pas se soucier de trouver des définitions pour ses besoins criants, de même le kunique ne veut pas avoir à subir les soucis causés par les normes et valeurs que les différentes nations imposent ou que d'autres particuliers pourraient lui imposer<sup>19</sup>. Son seul modèle est la nature elle-même. La nature est autosuffisante, elle est autarcique. Le kunique vise passivement un idéal d'autarcie. Pour y arriver, il doit se connaître lui-même. La nature n'est pas un objet pour le kunique, la nature « est » tout simplement. Face aux normes édictées par l'homme, Diogène s'oppose aux conventions artificielles en utilisant ce qui lui est donné par la nature.<sup>20</sup> Parce que le monde créé par l'homme, en particulier celui des conventions sociales, le détourne de sa nature. Les seuls impératifs que le kunique admet sont ceux qu'il s'impose à lui-même en tant que discipline, afin de ne pas céder aux impératifs sociaux. De plus, cette discipline lui permet de critiquer tous ces impératifs conventionnés qui détournent l'homme dans la vie pratique de tous les jours. Ainsi, il place ses efforts dans cet entraînement, il y met toute son énergie et il ne laissera aucune convention sociale le détourner de son chemin.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.59 fragment 34 (D.L., VI, 38) *Il prenait le soleil au Cranéion; survint Alexandre qui lui dit, en se tenant devant lui : « Demande-moi ce que tu veux ». – « Arrête de me faire de l'ombre! » Répliqua Diogène.* Est probablement l'exemple le mieux connu, mais il y a plusieurs fragments de ce genre qui peuvent être cités.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.86, Frag. 135, Stobée, Flor., M., 123, 11 = W.H. IV, 55, 11; Il y a plusieurs fragments du même type : *“Diogène avait coutume de dire que si les chiens déchiraient son cadavre, il aurait une sépulture à la manière des Hycarniens; si les vautours venaient fonder sur lui, ce serait une sépulture à l'Indienne; et si, par ailleurs, personne ne s'en approchait, le temps se chargerait de lui faire une magnifique sépulture avec l'aide des éléments les plus parfaits, le soleil et la pluie.”*



La critique kunique est une critique des fausses consciences; c'est la morsure du *chien* qui éveille les consciences. C'est en même temps un rappel que l'homme est d'abord et avant tout un homme avant d'être un citoyen. C'est aussi, en quelque sorte, un avertissement à quiconque que ce n'est pas parce que le kunique est de sang-mêlé que cela fait de lui un être moins parfait, au contraire il démontre qu'il est un homme à part entière. Comment le fait-il? L'attitude kunique rappelle à tous les individus qu'ils sont assujettis aux mêmes besoins naturels et qu'ils ne peuvent y échapper.

Devant les circonstances et de manière générale, le kunique adopte une attitude passive. Toutefois, il n'hésite pas un instant à mettre en opposition les objets de l'homme avec la nature lorsqu'il pourvoit à la nécessité de ses besoins immédiats. Est-ce que la philosophie kunique exclut toute forme de gouvernance? Non! Selon Antisthène, « *le sage ne va pas gouverner selon les lois établies, mais selon la vertu.* »<sup>21</sup> Chez Diogène, cette gouvernance est beaucoup plus élargie, elle est cosmopolite : « Je suis citoyen du monde »<sup>22</sup>. Il rend des comptes à la nature et non à l'homme. Les seules lois sont les lois naturelles ou encore des lois qui ne sont pas surfaites et qui ne nous détournent pas inutilement de la satisfaction de nos besoins naturels. Le kunique harmonise ce qu'il pense et fait avec la nature. La nature n'est pas fausse, la nature est. Le kunique n'est pas faux, le kunique est. C'est sa ligne directrice : être avec tout ce que cela comporte incluant les contraignantes nécessités de la vie pratique quotidienne. Toute attitude et tout acte s'accordant avec la nature sont justifiés et légitimés.

Il y a donc une morale. Mais nous parlons ici d'une morale uniquement fondée sur la vertu. C'est ici, particulièrement, que l'intégrité entre *la parole et l'action* kunique

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.30 fragment 68 (D.L., VI, 11)

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.76, fragment 102 (D.L., VI, 63), aussi p.81 fragment 122 (D.L., VI, 72) « *Et la seule vraie citoyenneté est celle qui s'étend au monde entier.* »



prend son sens. La nature est vertueuse, il n'y a pas de vice qui nous vient de la nature, mais c'est plutôt l'homme de la société qui pervertit la nature. Le kunique s'identifie à la nature. Ce qu'il pense et fait est le résultat de ce que la nature lui dicte de faire. Pour le kunique, l'homme est issu de la nature. Par conséquent, l'homme possède la vertu et si l'homme sage possède la vertu, *il possède en lui tout ce qui appartient aux autres*.<sup>23</sup> En ce sens, tous les hommes ont cette disposition naturelle à posséder la vertu. Ce que tous les hommes ont en commun, ce sont leurs obligations telles la guerre et l'agriculture par exemple. Mais leurs principales obligations sont envers eux-mêmes, comme s'endurcir contre le froid, le chaud et pourvoir à leurs subsistances<sup>24</sup>. Il est donc raisonnable, pour Antisthène, de déclarer justement que chaque homme possède les mêmes dispositions naturelles et que la vertu est implicite à chacun des hommes. En ce sens, le sage – kunique – qui est celui qui prend conscience de ses dispositions naturelles possède alors la vertu des autres et il est disposé à enseigner, de manière exemplaire, que la vie vertueuse et simple est à la portée de tous à condition d'y mettre de l'effort. Toutefois, tous ne vont pas emprunter le chemin du kunisme, en raison de l'effort (intellectuel et physique) requis de l'homme afin d'agir selon ce que la nature généreuse lui prodigue. Mais le kunique s'appuie sur son entraînement : c'est sa raison d'être et son attitude est conforme au droit naturel. Puis, pour atteindre la vertu, il « *suffit d'une force d'âme d'un Socrate* », laquelle réside dans la faculté et la détermination d'agir selon le bien.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*, P.29 fragment 66 (D.L., VI, 10)

<sup>24</sup> Cf. Xénophon, *Mémorables*, II, 6-23 ici, Socrate amène Aristippe à distinguer plaisir et tempérance et où il en arrive à la conclusion qu'il y a deux chemins, celui du vice et celui de la vertu. Tout le dialogue évolue autour de la vie nécessaire. Socrate démontre à Aristippe qu'une vie vertueuse est une vie de travail sur soi-même et mène au bonheur. Aussi, il est évident, ici, que Socrate réfère aux kuniques, tant par leur mode de vie en comparaison à toutes les autres écoles philosophiques et par la référence majeure à Héraclès à laquelle les kuniques s'identifient.

<sup>25</sup> Voir Paquet, *Les cyniques grecs, fragments et témoignages*, p.29 fragment 66 (D.L., VI, 11)

Aussi, le kunique n'a pas à se dissocier de son être, par l'entremise des dieux, afin d'expliquer et comprendre sa nature, contrairement aux citoyens de la Cité qui, par conventions, tentent de les imiter.<sup>26</sup>

#### **1.4. L'action kunique ou la rhétorique du geste qui mord**

Abordons de manière succincte le non-dit de l'action kunique. Voyons comment l'aspect satyrique des comportements de Diogène obéit à la finalité de la connaissance de soi. Nous allons voir que l'approche socratique et l'approche diogénisée interpellent diversement les consciences des individus, mais visent le même résultat qui est l'éveil des consciences critiques.

Chez le kunique, on l'a vu, les jeux d'esprit causent du souci, du trouble et ces jeux détournent le kunique du chemin le plus court. Mais qui veut jouer avec Diogène a tout intérêt à connaître sa méthode et ses règles de jeu, si toutefois nous pouvons appeler cela des règles : la méthode kunique opère par l'action directe et l'ironie verbale. Le kunique a un besoin sexuel dans l'immédiat, en se masturbant publiquement, il ne vise pas à imposer aux autres sa propre sexualité, mais par cette action il dénonce la morale puritaine de ceux qui adhèrent sans réfléchir aux normes sociales comme si elles étaient conformes à la nature de ce qui est. Le kunique remet en question la légitimité sociale des interdits lorsqu'ils font passer une chose naturelle pour malsaine et répréhensible. Le kunique répond à une nécessité naturelle et si, par un fâcheux concours de circonstances, quelqu'un se dresse sur son chemin, il réagit en mordant de manière très vive. Ainsi, par son action immédiate, il confronte ouvertement les normes et les conventions sociales et incidemment bouscule les individus qui y adhèrent. Il attaque sans détour l'artificialité de

---

<sup>26</sup> *Id.*, p.63 fragment 43, (D.L., VI, 44) « Il proclamait souvent à haute voix que les dieux ont donné aux hommes une vie facile, mais cela leur échappe parce qu'ils ne recherchent que gâteaux de miel, parfums et autres bagatelles semblables. »

la Cité et les individus qui oublient que les conventions sociales sont loin d'être naturelles. Et ces derniers n'ont aucune arme pour se prémunir contre cette satire et cette ironie. Pris de court par la pertinence de paroles en apparence impertinentes, ceux-ci restent bouche bée devant les actions percutantes du kunique. Le kunique confronte ces fausses consciences à leurs propres valeurs et à leurs pratiques changeantes en les renvoyant à la tâche de se connaître eux-mêmes. Ses réponses sont caustiques et cinglantes. Il renverse non seulement les conventions établies, mais il tente de les démolir en retournant les raisonnements de son adversaire contre lui, telle l'approche socratique.<sup>27</sup> S'il n'est pas absurde de manger à une table chez soi, on ne voit pas en quoi cet acte le deviendrait en public. Pourquoi serait-il interdit de procréer là où on veut, étant donné que l'on reconnaît déjà qu'il n'est pas mal ou immoral de le faire en privé? L'Athénien n'a pas de difficulté à nommer les choses honteuses, tels le vol, l'adultère, la fraude, mais il lui semble inconvenant de parler de procréation en public ou de pratiquer l'acte sexuel publiquement. Car c'est une question de pudeur reliée à la bienséance sociale, voilà un terrain fertile pour les dénonciations critiques des kuniques. Pour Diogène, la question est d'un tout autre ordre. Diogène est sans doute conscient de la provocation de ses actions, mais lorsqu'il se masturbe en public, son action a pour finalité la satisfaction naturelle du besoin fini d'un homme : « *Ah! Si seulement on pouvait faire cesser la faim en se frottant le ventre ainsi.* »<sup>28</sup> C'est ainsi que la philosophie kunique répondait aux grands discours intellectuels qui, selon le mode de vie kunique, embourbaient les consciences jusqu'à leur faire perdre la raison. Par exemple, lorsque Platon a défini l'homme comme un animal

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.110 fragment 38 (D.L., VI, 90) à propos de Cratès le cynique : « *Un jour, la police d'Athènes vint l'accuser de ne porter qu'un tissu de lin; Cratès reprit ; « Laissez-moi vous montrer Théophraste enveloppé aussi de tissu léger », et devant leur incrédulité, il les mena à la boutique du barbier et leur montra Théophraste en train de se faire raser.* »

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.64 fragment 47 (D.L., VI, 46), fragment 48 (ATHÉN., IV, 158 F), p.80 fragment 117 (D.L., VI, 69), fragment 118 (CICÉRON, De Offic., I, 35, 128)

bipède sans plume, Diogène a tôt fait d'arriver avec un coq déplumé<sup>29</sup>, ou encore, lorsqu'un autre affirmait que le mouvement n'existait pas, Diogène s'est aussitôt levé et s'est mis à marcher.<sup>30</sup> Inutile de se dépenser en parole lorsque l'acte parle de lui-même. Le kunique s'exerçait ainsi à l'art de la réfutation par l'action simple et directe qui a l'avantage de montrer réellement ce qui en est sur-le-champ.

Vu de l'extérieur, le kunisme apparaît comme un théâtre d'improvisation, mais en réalité cette philosophie n'improvise pas, car elle répond intelligemment, directement et brièvement par l'action et contribue ainsi à heurter et à secouer les fausses consciences. La philosophie kunique démontre ainsi que les grandes thèses sont incapables de nommer proprement les choses alors qu'elles prétendent expliquer le monde.<sup>31</sup> Or, le kunisme nie le caractère constitutif des choses et dénigre ses tenants. Le kunique n'accorde de l'importance qu'aux existences d'êtres concrets et individuels, car les genres et les espèces entreraient dans la catégorie des concepts sans fondement.<sup>32</sup> Alors, peut-on parler de concepts dans le kunisme? Oui, il y a des conceptions simples, ainsi que des axiomes, qui ne nécessitent aucune « méthode scientifique » autre que l'effort et la force d'âme d'un Socrate; soit le chemin le plus court, mener une vie frugale en s'exerçant à la vertu pour atteindre le bonheur par-delà les soucis rencontrés. Cependant, pour Diogène, il fallait toujours repousser les limites de la frugalité, c'est pourquoi le kunisme est une

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.61 fragment 38 (D.L., VI, 40), : « *Voici l'homme de Platon!* ». Diogène en réaction à la définition de l'homme en tant qu'animal bipède sans plume. Il leur présente un coq déplumé. Platon dut ajouter « n'ayant pas d'ergots » à la définition.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.61 fragment 36, (D.L., VI, 39) on attribue faussement cet acte à Diogène. Toutefois, il apparaît que la paternité de cet acte revient à Antisthène. Nous le retrouvons explicitement dans les fragments à propos d'Antisthène, p. 46 Frag. 137

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.69 fragment 64 (D.L., VI, 53) *Platon discourait à propos des Idées et parlait de la « table en soi », de la « tasse en soi »; Diogène remarqua : « Mon cher Platon, je vois bien la table et la tasse, mais pas du tout ton idée de table ou de tasse! » - « Avec raison, répliqua Platon; tu as en effet les yeux qu'il faut pour voir une tasse et une table, mais pas l'intelligence pour apercevoir la Table et la Tasse. ».* On retrouve un aspect similaire chez Antisthène lorsqu'il est confronté à Platon concernant la caballéité du cheval. Pour Antisthène, il fallait nier ces constitutifs spécifiques. p.23, fragment 25 (SIMPLIC., In Cat., 8 b 25, p.208, 28)

<sup>32</sup> *Ibid.* note #13 p21, fragm. 15 et 16 « La chose est et n'a pas cessé d'être. »

philosophie d'effort constant et soutenu. La pratique de cette philosophie requiert une vivacité d'esprit qui permet au kunique la lucidité critique et l'action efficace dans toutes ses interventions verbales et comportementales. Cette philosophie n'est pas de tout repos, parce qu'elle refuse d'accepter le conformisme social sans regard critique. On ne peut remettre en cause la finalité émancipatrice qui l'anime, celle de la recherche d'une forme de vie intégrée et éclairée des individus sur leurs véritables besoins en les départageant de tous les désirs illusoires et superfétatoires de la vie sociale. Retrouve-t-on une finalité aussi noble chez le cynique moderne et ses avatars contemporains?

## **2. Le cynisme moderne**

Soyons clairs : le cynisme moderne n'est pas une attitude philosophique ni un mode de vie. Nous parlons d'un phénomène social opérant au sein d'un groupe où l'hypocrisie sociale règne. Ce phénomène met à mal l'idéal d'intégrité par lequel l'honnête citoyen dit ce qu'il fait et fait ce qu'il dit, tel le kunisme. Le cynique moderne est tout à fait apte à dénoncer cette hypocrisie sociale, mais il s'y complait, puisqu'il a découvert qu'il peut tirer avantage de cette hypocrisie sociale pour son propre bien personnel, même s'il sait qu'il le fait au détriment du bien commun. De là résulte l'affaissement moral de l'honnête citoyen qui prend sur lui au contraire le respect et la responsabilité du bien commun. Lorsque ce dernier découvre à son grand désarroi que l'hypocrisie sociale est à l'oeuvre partout, y compris chez les autorités politiques et civiles, dont il présuppose *bona fide* l'intégrité et l'honnêteté, toute la confiance citoyenne s'effondre. Et il n'est pas rare que les autorités en cause, celles-là mêmes qui reprochent à la population son manque d'intérêt général pour les débats politiques et sociaux, se montrent étonnées devant cette désaffection citoyenne, alors que ces autorités représentent manifestement la principale source du malaise en question. Comment croire

en des autorités qui érigent des règles et des lois qu'elles ne respectent pas elles-mêmes? Les autorités prennent les citoyens pour des idiots; comment peuvent-elles s'attendre à ce que les citoyens leur accordent leur confiance? La réponse éclairée de l'honnête citoyen est celle qu'aurait proposée la philosophie du kunisme ancien: ce sont aux autorités en place de faire la démonstration qu'elles sont dignes de foi en commençant par se discipliner elles-mêmes et en ayant un comportement exemplaire, c'est-à-dire irréprochable, permettant à la population de pouvoir elle-même juger de leur transparence et de leur intégrité en comparant ce qu'elles prêchent vouloir faire et ce qu'elles font réellement.

Dans les réflexions qui suivent, nous allons approfondir la question du rapport entre autorité et hégémonie et faire voir sa pertinence pour une analyse critique du phénomène du cynisme moderne et contemporain. Dans son livre *Critique de la raison cynique*, Peter Sloterdijk, en s'inspirant de la philosophie critique de Kant, nous propose une réflexion sur ce que présuppose une conscience éclairée pour ne pas succomber dans les affres du cynisme. Nous allons nous servir de son analyse critique pour faire voir en quel sens la philosophie du kunisme ancien peut aider à dénoncer l'attitude du cynique moderne et contemporain comme représentant la forme d'une fausse conscience éclairée.

C'est à l'occasion du bicentenaire de la parution de la *Critique de la raison pure* de Kant que Sloterdijk publie sa *Critique de la raison cynique*. On observera immédiatement que Sloterdijk vise, comme le titre de son ouvrage l'indique, la raison cynique et non la raison pure. La *Critique de la raison cynique* n'est pas un traité d'ontologie comme l'est la première critique kantienne, mais un essai critique sur l'évolution sociale et historique du projet de l'*Aufklärung* depuis Kant. Son champ

d'investigation concerne donc le domaine de la raison pratique. Contrairement aux recherches purement académiques sur l'œuvre de Kant, Sloterdijk refuse d'enfermer ou de restreindre la portée critique de l'héritage kantien à l'érudition de quelques spécialistes en philosophie. S'appropriant l'idée critique que Kant établissait entre la philosophie purement d'écoles et la philosophie comme pratique universelle de la raison humaine, Sloterdijk prend sur lui de faire une utilisation productive du criticisme kantien en se servant des idées de Kant sur l'Aufklärung pour nous aider à départager l'Aufklärung et la pseudo-Aufklärung. L'originalité de Sloterdijk est de mettre en relief que l'idéal de l'Aufklärung dans la pratique sociale a donné lieu à l'apparition d'une pseudo-Aufklärung. Celle-ci semble avoir les traits de l'Aufklärung comme conscience éclairée, alors qu'en réalité se cache derrière cette attitude d'apparat une volonté de domination et de pouvoir. Au lieu de cultiver l'idéal de transparence et d'émancipation de la raison humaine, cette pseudo-Aufklärung préfère la dissimulation pour mieux passer sous silence ses stratégies d'opération visant une mainmise sur le savoir et l'information. Et, comme nous allons le voir, cette pseudo-Aufklärung prend historiquement d'abord la forme d'autorités institutionnelles (cléricales, politiques ou autres) qui revendiquent le monopole du savoir et s'arrogent les titres d'autorité. Dans le monde contemporain, sous l'effet du libéralisme avancé, elle se manifestera de plus en plus au niveau des comportements des individus eux-mêmes.

### **2.1 Kant et l'idéal pratique de l'*Aufklärung***

Afin de bien comprendre la visée de l'interrogation critique de Sloterdijk dans sa *Critique de la raison cynique*, nous devons nous demander ce qu'est l'*Aufklärung* en effectuant un retour à la réponse que Kant a donnée à cette question. *Sapere Aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement », déclare Kant, est la devise de



l'Aufklärung. Pour Kant, l'Aufklärung est cet appel à l'usage public de la raison humaine capable de prendre sur soi un jugement critique et avisé. C'est aussi la période historique où la raison apprend à se libérer du joug des autorités en pratiquant par elle-même une réflexion sur ce qui fonde le savoir en vérité, c'est-à-dire permettant d'expliquer qu'il puisse être vrai non seulement pour l'individu singulier, mais pour tous les individus. On voit ici que pour Kant être éclairé ne consiste pas simplement à faire l'acquisition d'un savoir, mais cela implique aussi que cette acquisition doit être accompagnée d'une réflexion de l'individu sur les sources, les limites et les possibilités permettant de valider ou d'invalidier si le savoir en question est fondé ou non dans la nature des choses. Ainsi, être éclairé requiert de tout individu un apprentissage et un effort par l'exercice courageux de sa propre raison. Kant est bien conscient que l'individu peut lui-même s'aveugler sur ses propres prétentions à la connaissance. C'est pourquoi il propose des points d'orientation accessibles à l'individu singulier rendant possible d'opérer un regard critique sur ses propres réflexions, afin de se prémunir contre des biais individuels subjectifs ou des préjugés séculiers issus de traditions de pensée. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant énonce ainsi trois maximes directrices qui sont à la portée du « sens commun » de tout individu ou de l'honnête homme. En effet, le jugement critique n'est pas réservé aux doctes et aux savants, mais possible pour tous et par tous. On peut résumer le recours critique de Kant au *sensus communis* <sup>33</sup> comme suit : il énonce l'idée d'un sens commun à tous qui prend en compte les jugements des autres et qui permet de comparer notre jugement à celui de toute raison humaine, de manière à être capable de faire abstraction des dispositions subjectives entre les individus et, aussi, être en mesure

---

<sup>33</sup> Voir Kant, E., [1790], *Critique de la faculté de juger*, §40 Trad. Alain Renaut, GF Flammarion, éd. 2000, Paris, Kant parle de « Sensus communis » et il précise son expression afin de la distinguer de « l'opinion commune » qu'il décrit en employant le mot « vulgaire ».



de juger de manière à ce que tout individu qui jugerait de la même façon soit en accord avec notre jugement. En effet, nous pouvons de cette manière écarter les dispositions subjectives qui nous induisent en erreur, car cette faculté permet, en confrontant nos idées, de mettre en commun ces dispositions, dans le but d'en faire abstraction. Le *sensus communis*, selon Kant, est la capacité que possède tout homme et qui lui permet de comprendre que certains de ses jugements sont attestés universellement. En d'autres termes, nous devons laisser de côté nos dispositions subjectives de satisfaction par rapport à une chose à moins que ces dispositions ne soient universellement partagées par tous. Ce qui implique que nous devions, en faisant abstraction de nos limitations, nous mettre à la place des autres individus lorsque nous jugeons d'une chose. Mais ceci implique aussi, lorsqu'en faisant abstraction de notre appréciation subjective, que nous ne jugions plus de la chose par l'expérience de nos sens, mais par la conceptualisation de la chose de sorte qu'elle soit universellement reconnue. Et même si nous ne pouvons pas ou nous nous sentons incapables de réfléchir à la place d'autrui, nous sommes en contrepartie capables de comprendre, lorsque nous sommes en désaccord, que ce que nous croyons être un concept n'est peut-être qu'une appréciation d'une chose et ainsi, nous sommes en mesure de comprendre que l'autre peut aussi apporter un jugement différent. En outre, cela amène l'individu à comprendre que tous les concepts ne sont pas connus de tous les individus.

À cet effet, Kant nous propose ses trois maximes. Premièrement, l'*Aufklärung* c'est penser par soi-même. Kant nous invite à nous débarrasser des préjugés (le racisme par exemple), des idées prises pour acquises parce que certaines autorités les ont édictées. Donc, nous ne devons pas adhérer à une idée sans nous questionner au préalable sur ce

qui peut aveugler l'esprit. En deuxième lieu, il nous faut penser en nous mettant à la place de tout autre. Donc, ici Kant vise la pensée élargie, soit de prendre en compte toutes les représentations des autres ou encore comment parvenir à une communication dont la finalité est universelle, parce que le philosophe allemand accorde à tous les individus des dispositions naturelles qui leur permettent de faire abstraction des appréciations subjectives lorsqu'ils sont satisfaits d'un jugement qui porte sur leurs propres sens. Ainsi, un homme d'esprit ouvert peut parvenir à surmonter les conditions subjectives du jugement. Puis, en dernier lieu, « toujours penser en accord avec soi-même » implique que l'esprit ouvert doit impérativement, par un effort constant et par un entraînement continu, réunir les deux premières maximes. Pour Kant, c'est la maxime la plus difficile, car l'individu doit concilier les deux premières. C'est-à-dire que l'individu doit à la fois penser par lui-même et penser comme les autres pourraient penser. Kant vise ici un espace commun de jugement toujours à construire, où les individus doivent constamment se référer au sens commun; tout en leur rappelant que nécessairement leurs pensées ne sont pas uniques ni solitaires, mais qu'elles doivent se fonder sur des conceptions partageables, et ce, de manière universelle.

Or, nous savons, des propres écrits de Kant, qu'il a été influencé par Rousseau.<sup>34</sup> Kant a dit de Rousseau qu'il est celui qui l'a amené à prendre en considération que la raison morale s'enracine dans la conscience de l'honnête homme qui, conscient de la différence entre le bien et le mal, fait le bien spontanément. C'est à cette bonne volonté que s'adressent les maximes de Kant en tant que sens commun intuitif de la moralité. Autrement dit, Kant avec l'idée de bonté naturelle de Rousseau, pour la conscience

---

<sup>34</sup> Ici je réfère à la septième proposition dans l'œuvre de Kant *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite* et à l'œuvre dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

commune la seule chose bonne en soi est la bonne volonté d'un point de vue universel. En effet, l'homme de bonne volonté saura reconnaître sa responsabilité avec le *sensus communis*. Chez Rousseau, comme la vertu n'est pas une science<sup>35</sup>, elle ne peut donc être enseignée, car elle ne dépend pas de la connaissance. Ce qui est intéressant avec ce point de Rousseau, c'est justement que la vertu ne dépend pas de la connaissance, car il existe toujours une possibilité à tout individu de développer l'aptitude à devenir moral, et ce, même s'il est inégal en connaissance. Donc, tous les individus sont disposés à être moralement bons :

« Rousseau n'avait pas tellement tort, quand il préférait l'état des sauvages, si l'on s'empresse de faire abstraction de la dernière étape que notre espèce a encore à franchir. Nous sommes cultivés à un haut niveau par l'art et la science. Nous sommes civilisés, jusqu'à en être accablés, par la courtoisie et les convenances sociales de toutes sortes. Mais se tenir déjà pour moralisés, il s'en faut encore de beaucoup. Car l'idée de la moralité appartient bien à la culture, mais la mise en œuvre de cette idée, qui se réduit à l'apparence de moralité, par la noble ambition et par la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation. [...] Mais tout bien, qui n'est pas greffé sur une intention moralement bonne, n'est rien d'autre qu'une apparence ostentatoire et un manque de moralité habillé de brillants atours. »<sup>36</sup>

Pour Kant, l'idée du progrès, chère aux Lumières, doit être pensée à partir de l'évolution de la liberté d'un individu capable d'assumer la responsabilité de ses devoirs et le respect des droits des autres. Un tel progrès est d'une tout autre dimension que les progrès simplement d'ordre technologique de la société humaine. Le concept kantien de liberté vise au niveau social et politique l'éducation à la liberté des citoyens envers le

<sup>35</sup> Voir Kant, E., [1785], *Fondements de la métaphysique des mœurs*, collection « Les intégrales de philo », Notes et commentaires de Pierrette Bonet, Nathan, éd. 2010, Paris p.11

<sup>36</sup> Voir Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite*, septième proposition.

bien commun et l'humanité de l'autre homme. Seule l'éducation à cette liberté peut être promesse d'une véritable *Aufklärung* émancipant les individus à l'égard de leurs préjugés et permettant de briser les inégalités entre les personnes humaines. Cette éducation à la liberté ne repose pas sur l'érudition ou l'idéal de l'homme savant, mais sur la réceptivité de l'honnête homme à écouter la loi morale qui est la voix de sa raison naturelle.

Certes, le philosophe de Königsberg n'est pas dupe : Kant sait que le chemin vers la liberté morale est semé d'embûches pour l'individu de bonne volonté qui fait face à toute sorte d'autorités qui ne sont pas prêtes à abandonner leurs positions et leurs pouvoirs au nom de l'*Aufklärung*. C'est pourquoi la liberté morale ne peut se produire que dans un état de droit où la liberté d'expression publique doit être assurée pour tous les citoyens. Dans son article *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières* de 1784, Kant se révèle un ardent défenseur de l'obligation de tout rendre public, autrement il serait impossible d'apporter un jugement éclairé et juste sans posséder toutes les informations requises pour faire toute la lumière sur une cause. Dans la sphère publique, l'individu a plus de chance de se faire entendre dans ses revendications contre les autorités. En soumettant sa cause à l'opinion publique, il a à sa portée la possibilité de contraindre les autorités à exprimer leur position aux vues et aux jugements de tous les citoyens. L'espace public devient ainsi le lieu commun de l'exigence de transparence pour le bien de l'équité et de la justice de tous les citoyens. Les débats publics favorisent l'échange critique et aident à départager ceux qui sont de bonne ou de mauvaise foi. Cette communication franche est également l'élément par lequel l'honnête homme peut contribuer à l'exercice d'une critique sociale lucide et responsable. Kant est conscient que chaque individu a des tâches particulières au sein de la société et doit s'en remettre

aux autres pour compter sur des biens ou des services qu'il ne peut pas se donner. Nous sommes tous dans ces rapports d'interdépendance dans l'horizon de la vie sociale. Pour le bien commun, nous avons également en tant que citoyens l'obligation de payer des impôts pour supporter la vie sociale de tous. Chacun a le droit de s'exprimer librement sur les taux d'imposition, être d'accord ou non, s'interroger sur les projets sociaux où seront investis les deniers publics, etc.; tout cela fait partie d'une démocratie libérale où la critique individuelle et sociale contribue à améliorer la situation par la discussion publique. Le bon citoyen qui paie ses impôts le fait parce qu'il reconnaît la finalité de sa contribution, mais cela ne doit pas l'empêcher publiquement de faire un usage critique de sa raison pour dénoncer ou appuyer les projets qui seront subventionnés grâce à l'impôt de tous les citoyens. En s'exprimant ainsi librement et publiquement, il ne fait qu'exercer sa responsabilité citoyenne, à savoir le courage d'utiliser son propre entendement.

Depuis Kant, les sociétés démocratiques ont eu leur lot de débats et sont parvenues à construire les réformes nécessaires pour le bon fonctionnement des États. La liberté d'expression est reconnue dans nos sociétés démocratiques et elle est essentielle au bon fonctionnement des autorités. Dans l'espace des opinions, la presse intervient en tant qu'acteur indépendant qui permet de publiciser les opinions des individus et ainsi les rendre accessibles afin de permettre à tous de connaître l'ensemble des opinions et être en mesure de pouvoir y répondre. La presse n'a rien à cacher publiquement. Elle assiste aux scènes de l'opinion publique dont elle est témoin et elle rend compte des situations problématiques de la société démocratique. Il n'en demeure pas moins qu'il revient à l'individu éclairé de considérer les informations de la presse avec prudence, intelligence et esprit critique.

Le kunique posséderait, selon ce que nous avons vu, une conscience éclairée. Au même titre que la presse moderne, Diogène remplit la fonction d'être un chien de garde de l'espace public en dénonçant les discours sociaux et en se réclamant du point de vue critique de la nature. S'inspirant de Rousseau, en qui il voit le « Diogène moderne », Kant reprend à son compte l'idée rousseauiste de la bonté naturelle de l'homme afin de critiquer les inclinations sociales, conventionnées et immorales des modernes. L'expression de la raison est la loi morale que trouve en lui l'honnête homme de façon spontanée et naturelle.

## **2.2 Le cynisme moderne : une antinomie de l'*Aufklärung***

Avec le cynisme moderne, le doute, la tricherie et l'hypocrisie subsistent. Pourtant, si nous poursuivons la réflexion kantienne, tous devraient avoir l'opportunité de faire valoir leurs voix dans l'espace public, mais d'évidence il y a toujours un malaise qui perdure. Cette connaissance à laquelle tout individu doit avoir accès semble impénétrable d'une part, ou à chaque fois que nous croyons avoir atteint l'apogée d'une réflexion universellement partageable il y a toujours un élément qui vient moduler cette idée et nous plonge directement dans l'ambivalence : est-ce vrai ou faux et pourquoi *a priori* savons-nous que c'est faux et que nous n'arrivons pas à pointer directement ce qui conduit à cette réflexion qui ne nous satisfait pas? Nous pourrions dire que cela fait partie du processus kantien et nous aurions raison, car, entre autres avec les maximes, c'est ce qui nous est proposé avec le *sensus communis*. Ce n'est pas toujours le cas, parce que le cynique utilise la même méthode, mais en nivelant toutes les idées par le bas et en élevant les faussetés au même niveau, et ce, dans des fins de doute, de tricherie et d'hypocrisie :

« [...] on se sait sans illusion et pourtant tiré vers le bas par la puissance des choses »<sup>37</sup>. Pourtant, selon la critique traditionnelle, nous devrions avoir la possibilité d'éclairer notre conscience et d'accéder au savoir et à la connaissance; le cynique le sait aussi, et ce, en dépit de l'*Aufklärung*, il contribue à alimenter le malaise. Donc, le phénomène du cynisme moderne tire profit de l'idéologie naïve des Lumières. Selon Sloterdijk, la critique de l'idéologie traditionnelle est arrivée à un terme où elle est insuffisante pour démasquer les fausses consciences, parce qu'elle « est restée plus naïve que la conscience qu'elle voulait démasquer; dans sa sage rationalité, elle ne suivait pas les revirements que faisait la conscience moderne vers un réalisme multiple et rusé ».<sup>38</sup> Il est alors temps d'appréhender le cynisme comme un phénomène et « un type de masse »<sup>39</sup>, c'est-à-dire possédant un caractère social moyen dans la « superstructure élevée », qui n'est pas universel, mais au contraire peu commun et hautement individuel. En outre, nous ne devons plus appréhender le cynisme comme un phénomène « diffus », mais plutôt comme un phénomène « marquant »<sup>40</sup>, parce qu'il est vécu comme un état privé et il s'entoure de discrétion. Conséquemment, il n'a pas à se mettre à nu contrairement au cynisme qui est spectaculaire et offensif. Le cynisme moderne n'est plus marginal : il est au contraire effacé et il ne mord plus afin d'éviter de se donner en spectacle. C'est pourquoi la méthode traditionnelle n'arrive plus à cerner le phénomène, car elle le voit trop « diffus et flou »<sup>41</sup>. Puis, ce n'est plus la vertu qui prime, mais la franche immoralité

---

<sup>37</sup> Voir Sloterdijk, P., [1983], *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois éditeur, Francfort-sur-Main, trad. Hans Hildendrand, 1987, p.28

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.25

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.27

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.26

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.30



révélée par les enseignements que l'homme moderne a hérité des fausses consciences éclairées : intérêts égoïstes, individuels et instrumentaux.

L'*Aufklärung*, qui a pour vocation de démasquer les non-vérités, tente aussi chez l'homme moderne de démasquer les consciences subtiles en adoptant une conscience encore plus subtile. Les démasquages sont des parties importantes dans l'analyse de Sloterdijk, car ils permettent de critiquer ce qui nous est donné pour vrai et qui peut en réalité n'être qu'illusoire. Cette critique tente de briser le silence des autorités, celles qui refusent à l'individu de « toujours penser en accord avec soi-même », qui ont un rapport hégémonique avec les individus dans la société. En d'autres termes, le cynique qui comprend et qui s'élève sous la forme d'une autorité maintient une emprise sur les individus et les institutions, en exerçant une domination égoïste, avec l'intention de maintenir ces derniers dans une forme d'ignorance en nivelant toutes les valeurs. Ce qui a pour effet de jouer considérablement sur la psyché du citoyen : ce dernier tente alors de briser le silence des autorités en ouvrant le dialogue, afin de comprendre pourquoi il se sent manipulé, mais il n'y parvient pas.<sup>42</sup> Donc, pour le citoyen en quête de justice et de droits, l'autorité a quelque chose à cacher. Cette autorité doit servir les intérêts de l'homme en société, mais elle sert plutôt ses propres intérêts tout en cachant ses véritables intentions. Mais, ce ne sont pas toutes les autorités qui ont des rapports hégémoniques avec les individus. Une conscience éclairée va permettre de critiquer afin de démasquer, telle la méthode socratique ou diogénisée, et mettre à jour ce qui est voilé. Mais nous sommes à des lieues de la raillerie kunique, parce que les méthodes ont changé. Des mécanismes sophistiqués sont à l'œuvre de sorte que maintenant la raillerie et l'ironie ne sont plus des options : le cynique moderne se prend dorénavant au sérieux.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, note 35 « [...] on se sait sans illusion et pourtant tiré vers le bas par la puissance de choses »



Autrement, par la critique traditionnelle il devrait effectuer un retour sur soi-même et se railler lui-même, telle la philosophie kunique.

[...] l'adversaire devient nécessairement ainsi un cas, sa conscience un objet. Parce qu'il ne veut pas parler avec nous, il faut parler de lui. [...] on ne pense pas [...] l'adversaire en tant que moi, mais en tant que machine où est à l'œuvre, en partie ouvertement, en partie secrètement, un mécanisme de résistance qui le prive de sa liberté et provoque des erreurs et des illusions.[...] <sup>43</sup>.

Il apparaît déjà en toile de fond que la critique de l'idéologie est l'arme de prédilection, nécessaire et justifiée pour mener une guerre aux consciences. C'est une mise à nu cruelle qui laisse des séquelles, car les sujets deviennent des objets dans les échanges de coups. Mais, selon Sloterdijk, la critique de l'idéologie traditionnelle ne vient plus à bout des problèmes. Le cynique l'a compris et il boursicote derrière la conscience de l'adversaire. L'attitude cynique fait preuve de cruauté pure et c'est aussi par la cruauté que se traduisent dorénavant de tels échanges. La critique traditionnelle, qui peut se traduire par une « cruauté juste » avait, pour l'auteur, encore cette naïveté qui lui venait du kunisme. Mais elle s'est « funestement détachée des puissantes traditions du rire du savoir satirique qui plongent leurs racines philosophiques dans le kunisme antique » <sup>44</sup>. Mais le véritable point faible de la critique traditionnelle, c'est qu'elle s'est arrimée à la compréhension des schémas idéologiques sérieux, plutôt que de prendre en compte « les systèmes inconsistants », c'est-à-dire inauthentiques et dénués de raison, et qui soutiennent le désaveu moral selon Sloterdijk. <sup>45</sup> Aujourd'hui, la critique ne permet pas de départager clairement ce qui relève de l'opinion ou du cynisme. Pour Sloterdijk, la

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.39

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.40-41

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.32

critique de la raison cynique ouvre la voie qui permet de débroussailler les aspects particuliers de ces « systèmes inconsistants ». C'est précisément en s'intéressant à ce qui les compose que l'on peut arriver à comprendre. Le cynisme gangrène le tissu social, alors il n'est plus question de conservation de soi, mais plutôt de destruction de soi. Donc, il faut pratiquer la critique d'une autre manière qui, inversement à la critique traditionnelle, traite du « désaveu moral et la logique du démenti » qui caractérise la « logique cynique » selon l'auteur.

Le cynisme moderne contribue à alimenter et à entraîner l'individu dans une forme d'hypervigilance de la conscience. En effet, l'individu, qui évolue aujourd'hui dans les grandes villes, se méfie des autres et n'a plus confiance dans l'espace public qu'il suspecte d'être le lieu de l'hypocrisie sociale où tous les discours se contredisent et prêtent à la dissimulation plutôt qu'à un espace de transparence et de délibération authentique. Cet individu se cache à lui-même une vérité encore plus troublante, à savoir celle qu'il agit comme tous les autres : il ne se rend pas compte qu'il fonctionne exactement de la même manière que ceux qu'il dénonce. Sur le mode de la dénonciation, dès lors qu'il se voit attaqué sur le théâtre de l'espace public, il riposte en se croyant plus malin et plus éclairé que tous les autres. Mais sa contre-attaque n'apporte aucun éclairage pour trouver la voie d'un dialogue constructif qui s'élève au-delà de l'invective. Il ne s'agit plus du tout ici d'un mouvement d'émancipation de soi et des autres. Au contraire, cette manière de penser cynique altère les fondements même de l'*Aufklärung* : soit celle de s'ouvrir à la critique et de permettre aux individus qui pensent toujours en accord avec eux-mêmes de découvrir les non-vérités. Le cynique n'est pas le kunique, il ne va pas s'accommoder de l'attitude kunique afin que soient révélées la supercherie et l'aliénation

de la civilisation, cela reviendrait à se dénoncer lui-même. Au contraire, il va tout mettre en œuvre afin de sauvegarder son état privé, ainsi il ne fait pas de bruit et n'a pas à se mettre à nu dans la société. Il se fond tellement dans le paysage et il se replie sur une sagesse mélancolique avec le peu de savoir dont il a eu le temps de s'imprégner et qui malheureusement ne va pas du tout lui servir dans l'espace public. Étant donné qu'il n'a pas pu se bonifier des opinions d'autrui, le cynique ne peut plus agir de manière insolente ni sarcastique, car il lui manque les connaissances nécessaires pour effectuer de grandes parades offensives et il perdrait en anonymat. Il s'arrange donc en privé avec sa conscience malheureuse et la lassitude s'installe. Le cynique se préserve donc de toutes les critiques pour sa propre conservation et il agit dans l'ombre.

Selon Sloterdijk, l'*Aufklärung* possède huit critiques qu'il nomme les « démasquages ». Je ne vais pas entrer dans le détail de ces critiques, car cela ne va pas ajouter à la compréhension de sa pensée. Ce qu'il faut comprendre de ces démasquages c'est que ce sont des procédés par lesquels la critique de l'idéologie brisait les « systèmes inconsistants », mais qui maintenant demandent à être actualisés, car ils sont démodés. En effet, Sloterdijk rappelle à l'*Aufklärung* qu'elle doit, dorénavant, prendre en considération la capacité des « hégémonies » à apprendre et comprendre ce processus d'apprentissage.

« Là où elle exerce son action (Sloterdijk réfère à l'*Aufklärung* – S.F.), naît une « pénombre », une ambivalence profonde. Nous allons la caractériser comme étant cette atmosphère où se produit, au milieu d'un enchevêtrement de conservation de soi effective dans un auto-démenti moral, la cristallisation cynique. »<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.48

Depuis les Lumières allemandes, le terrain est riche et fertile pour l'*Aufklärer*, mais il l'est aussi pour le cynique moderne. Ces huit critiques sont dans l'ordre : celles de la révélation, de l'illusion religieuse, de l'apparence métaphysique, de la superstructure idéaliste, de l'apparence morale, de la transparence, de l'apparence naturelle et de l'apparence privée.

Par exemple, à la première critique, l'*Aufklärung* pose un « comment savoir ». En confrontant les tenants de la position d'une vérité révélée, ceux-ci sont incapables de soutenir leur idéologie.<sup>47</sup> Ou encore, dans la deuxième critique, l'*Aufklärung* dénonce les projections religieuses qui font d'elles une nécessité dans l'entendement collectif, alors qu'il n'y a pas de réels fondements<sup>48</sup>, etc. Toutefois, selon l'auteur, ces critiques n'auraient pas liquidé réellement les objets visés, elles auraient donc tout intérêt à être constamment actualisées. En fait, la critique de l'idéologie traditionnelle, en se radicalisant, se distancie de l'aspect satirique du kunisme et tend uniquement vers le sérieux. Cette radicalisation n'est concentrée que sur les combats d'opinions sérieuses. Mais l'*Aufklärung* n'est pas l'exclusivité d'une seule école de pensée. Personne ne peut se réclamer d'en être le représentant unique. Au contraire, sous le dénominateur commun d'*Aufklärung*, plusieurs positions différentes s'affrontent entre elles. Ce qui n'est pas pour simplifier une situation déjà fort complexe. En fait, le cynique moderne sait tirer profit de cette complexité des discours critiques. Il s'en nourrit. Dans le même sens, les hégémonies renforcent leurs positions par de nouvelles attitudes et stratégies pour maintenir l'avortement de tout dialogue. Que cela soit clair, selon Sloterdijk, dès qu'une hégémonie s'ouvre au dialogue, elle ne peut plus rien cacher et un cheminement sain

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.50

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 52-53

s'enclenche. Mais à l'inverse, lorsque l'*Aufklärung* se brise contre la résistance de puissances opposées, il en va d'une tout autre manière. Une hégémonie, une tradition, un préjugé; peu importe celui qui résiste au dialogue, il voudra demeurer au centre du savoir<sup>49</sup>. Ces *faux-Aufklärer* en viennent à saboter l'*Aufklärung*<sup>50</sup> et toute sa mission de critique véritable. Kant nous avait pourtant mis en garde contre ces « savants »<sup>51</sup> qui font de l'histoire de la philosophie leur propre philosophie en s'emparant d'un « savoir pour pouvoir » et non d'une enquête sur la possibilité et les limites de la raison elle-même. Et pourtant, ces *faux-Aufklärer* se réclament de Kant. Ces *faux-Aufklärer* exercent aussi une forme de démasquage à leurs manières, mais dans un but de conservation de soi, c'est-à-dire dans l'objectif de consolider leur position et d'en assurer la domination par rapport aux autres positions. Nous pouvons aussi inférer qu'ils démasquent faussement, parce qu'ils opèrent de la sorte dans les territoires des autres idéologies peu importe qu'elles soient fausses ou non. Nous pouvons aussi en déduire qu'ils agissent de la sorte, car ils détournent l'attention qui est dirigée vers eux. Ce sont de ces autorités qui veulent préserver leurs préjugés, intentionnellement, tout en entretenant une « bonne » participation dans l'espace public. Ils contribuent ainsi à alimenter le système du cynisme moderne. Que ce soient de fausses idéologies ou non, tout le monde y passe. Il n'y a plus de dialogue, il ne reste que de cruelles disputes afin de déterminer qui aura plus de pouvoir sur l'autre, qui l'emportera. L'*Aufklärer* risque ainsi d'être dénaturé et l'*Aufklärung* perd en crédibilité et en force.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Le savoir procure un sentiment de pouvoir aux hégémonies

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.110

<sup>51</sup> Voir Kant, *Prolegomènes*, à propos des Sophistes

<sup>52</sup> Voir Sloterdijk, P., [1983], *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois éditeur, Francfort-sur-Main, trad. Hans Hildendrand, 1987, p.117

### 2.3 L'idée d'une propension naturelle qui contribue à maintenir une fausse conscience éclairée

L'idéal de l'*Aufklärung* résiste quand même et a un immense succès, comme l'a mentionné Sloterdijk.<sup>53</sup> Mais l'individu qui chemine dans l'espace public où le cynisme est à l'œuvre, demeure perplexe devant l'idée d'une conscience éclairée lorsqu'il se bute à de fortes résistances des autorités qui disent posséder la connaissance. Mais avant tout, ces autorités qui disent posséder la connaissance, que possèdent-elles en réalité et qu'est-ce qui les motive? Afin de bien articuler le propos, nous allons aborder ce qu'est la notion de « savoir pour pouvoir ». Ensuite nous pourrions enchaîner avec la notion de conscience éclairée, qui implique « se connaître soi-même » et (son altération : la fausse conscience éclairée) son paradoxe.

#### a. Qu'est-ce que Sloterdijk entend lorsqu'il nous parle de « savoir pour pouvoir »?

C'est le propre de l'hégémonie à l'œuvre dans l'espace public et privé. Les forces en action canalisent leurs décisions à partir du pouvoir que leur confèrent leurs connaissances. Une hégémonie a besoin de demeurer au centre du savoir lorsqu'elle est appelée à se défendre, et ce, avec un déterminisme déconcertant.

Selon la tradition, pour l'*Aufklärung*, il convient de faire la lumière lorsque des difficultés se présentent et obstruent ce qui ne se donne pas directement à notre conscience. C'est en quelque sorte faire toute la lumière sur ce qui est porté à notre connaissance. Avec Kant et les trois maximes, nous voyons que la lumière faite en soi dégage une énergie paisiblement éclairante; c'est-à-dire que, de manière réfléchie, les troubles associés à ce qui peut se dresser devant le savoir tombent un à un. Nous pouvons

---

<sup>53</sup> *Id.*, p.110

ainsi parler de conscience éclairée, car *il fait jour là où des surfaces touchées par la lumière la réfléchissent*<sup>54</sup>.

Il y a toutefois un glissement entre la naïveté de l'*Aufklärung* et ceux qui reçoivent cette simplicité naturelle de la réflexion. Ce qui obstrue la lumière du savoir a un triple nom : *superstition, erreur, ignorance*. C'est ce que l'*Aufklärer* devait affronter. Mais il y avait un *quatrième monstre* selon Sloterdijk : celui qui *ne se présentait pas assez clairement* devant l'*Aufklärer*. En attaquant les puissances, en l'occurrence les hégémonies, les *Aufklärers* sont passés à côté de l'examen du savoir des maîtres qui, pour Sloterdijk, révèle la structure d'un double savoir : un destiné à l'art du pouvoir, afin de maintenir son autorité et sa puissance; puis l'autre adressé au commun des mortels, afin de maintenir une division entre les individus, dans la finalité qu'ils en sachent suffisamment pour ne pas remettre en question le savoir de l'autorité et qu'entre eux ils n'arrivent pas à une réflexion qui puisse se poser en universel. Le glissement survient lorsque l'on comprend que l'*Aufklärung* a poussé « le pouvoir à la "réflexion" », car, par extension, l'hégémonie décide maintenant de la marche à suivre et de la lumière nécessaire qu'elle doit laisser filtrer pour la compréhension de sa réflexion par ceux qui la reçoivent. Ces autorités sont passées maîtres dans l'art de se fondre dans l'ensemble et surtout passées maîtres dans l'art de s'immiscer entre l'*Aufklärung* et ses destinataires. L'hégémonie, nous l'avons compris, n'accepte pas de revers. Or, elle ne demeure pas passive face à l'*Aufklärung*, autrement elle sera tôt ou tard démasquée. Toutefois, sans être passive elle demeure effacée. Donc, elle n'a d'autre choix que d'œuvrer de manière à : a) empêcher qu'un nouveau pouvoir du savoir ne voit le jour, b) empêcher que tout sujet la touchant ne puisse également voir le jour, en l'occurrence le sujet du savoir du

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.111

pouvoir; si elle ne veut pas être démasquée et continuer à conserver son emprise sur les destinataires.<sup>55</sup> Mais pourquoi au juste? Par esprit de conservatisme, les maîtres en cet art personnalisent ce pouvoir et ce dernier devient individuel; ensuite ils veulent l'étendre et c'est la manière cynique de diriger, alors ils doivent être en mesure d'apprendre avant que l'on apprenne sur eux. C'est pourquoi, pour le cynique, il prendra toutes les dispositions nécessaires, à tout prix, dans le but de siéger au centre du pouvoir. Il n'aspire pas à l'intégrité personnelle, car c'est seulement la fin qui justifie les moyens et, de ce fait, le cynisme des maîtres freine la *transformation de l'être social par la conscience*<sup>56</sup> et vise la pérennité de la naïveté des autres.

#### **b. Conscience éclairée et fausse-conscience éclairée**

*Viser consciemment à pérenniser la naïveté des autres*<sup>57</sup> est un point de départ crucial pour comprendre comment freiner la transformation de l'être social par la conscience. Nous pourrions très certainement, aussi, dire que certains individus qui ne se sont pas livrés par inclination et avec ardeur à la culture<sup>58</sup> pourraient faire partie de ceux qui sont aisément influençables à la transformation par la conscience. Il n'en est rien, car selon Kant, même ceux-là, si on leur donne l'opportunité de librement s'exprimer, vont être en mesure d'éclairer leur conscience. Alors, il ne s'agit pas d'influence sur des faibles d'esprit, mais pour le cynisme des maîtres c'est d'exercer une emprise importante sur tout un espace rassemblant plusieurs individus de cultures différentes et une tentative troublante de domination qui fait fi de la liberté des individus qui participent à la société. Il est primordial pour les maîtres de faire de la haute voltige hypocrite s'ils ne veulent pas

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.112

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.116

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.117

<sup>58</sup> Ou des provinciaux comme Sloterdijk les nomment, entre autres aux pages 118 et 119. Cela revient à quelques reprises dans l'œuvre.



subir de revers. Mais s'ils arrivent à influencer dans l'espace public, c'est parce qu'il y a eu des dérives de l'*Aufklärung* et c'est ce que nous allons observer afin de comprendre comment sont apparues les fausses-consciences éclairées. En expliquant en quoi consistent les *brisures* de l'*Aufklärung*, nous comprendrons, avec le cumul de brisures, pourquoi s'est instaurée une culture de fausse-conscience éclairée.

C'est en freinant la transformation de la conscience qui fait en sorte que l'individu soulève des questions auxquelles il n'aura jamais de réponse et ainsi débute le long processus de la fausse-conscience éclairée. L'individu dans la société attend des réponses et il est assuré d'obtenir une réponse, peu importe le maître, car il s'attend à une réponse intègre des autorités. Mais il n'obtiendra pas satisfaction, peu importe la réponse.

La conscience éclairée est une notion claire et simple. Avec Kant, nous l'avons vue : elle n'est possible que si on permet aux individus de participer pleinement et librement aux délibérations et surtout leur donner les moyens d'y prendre part. Là seulement, en concordance avec l'observation des maximes, une conscience pourra se libérer des préjugés et être éclairée. Avec Sloterdijk, nous avons vu que d'autres facteurs viennent interférer avec la recrudescence du cynisme et que non seulement les maximes sont d'excellentes entrées en matière, mais nous devons prendre en considération ce qui est irréfléchi et non sérieux. Mais il y a des « brisures » de l'*Aufklärung*, comme il l'indique<sup>59</sup>, qui viennent interférer dans le processus de libération de la conscience.

L'*Aufklärung* subit l'usure du temps de manière inégale. Elle fait face aux multiples changements sociaux, culturels, mondiaux, etc., et le temps varie selon les résistances des individus, des institutions à promouvoir et l'évolution de l'*Aufklärung*. Cette évolution se dilue au rythme des changements et n'atteint pas toutes les sphères

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.117-123

d'activité à la même cadence, et ce, même dans une seule société. Or, il est possible que le fermier et le politique n'aient pas du tout le même degré de conscience, même si nous donnons l'opportunité à tous de participer pleinement à la société. Il n'est pas étonnant que l'*Aufklärung* atterrisse au final dans la sphère du privé, un peu comme si c'était devenu –, et ce, malgré les avertissements de Kant – le privilège des érudits et même une espèce de rite initiatique<sup>60</sup> qui ne se retrouve plus que dans la pédagogie moderne aux stades avancés où, bien que les individus aient supposément accès, peu y parviennent. Pour Sloterdijk, le progrès de l'éducation moderne est une *parodie*<sup>61</sup>. La brisure vient en deux temps. La distinction première est d'ordre biographique. L'*Aufklärung* est enseignée de manière systématique au lieu d'être une initiation à la vie consciente. Fort heureusement nous dit Sloterdijk, il y a encore des enseignants qui s'efforcent d'éclairer la jeunesse. En deuxième lieu il y a l'aspect sociologique qui met à jour les résistances des provinciaux. Ils ont participé à la modernisation de la société, mais ce qu'ils voient au quotidien n'a pas changé en raison de leurs fonctions. Ils sont pris dans cette routine nécessaire à leur survie. Aujourd'hui, il y a eu progrès en ce sens : nous n'assistons plus à un refus de suivre l'idéal naïf, mais plutôt à un rattrapage de la vie rurale sur la vie citadine. Une deuxième brisure : l'*Aufklärung* revendiquée par différents partis. Nous le savons, elle est apolitique, mais la plupart des politiques revendiquent un rapport particulier et intime avec elle. Ainsi, le politique prend d'elle ce qui convient à l'idéologie à laquelle il adhère et c'est ce qu'il transmet dans l'espace public. Et avec la pluralité des partis, qui croire? L'individu se fait donc sa propre idée et de sa pensée libre découle un nouveau parti issu de cette dérive de l'idéologie de Lumières : l'opinion

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.117

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.118

personnelle. Puis, il y a l'*Aufklärung* psychologique qui entre en conflit avec la brisure précédente. Les maîtres de l'inconscient et de la conscience de soi font partie des puissances sociales. Ces *Aufklärers* psychologiques peuvent se définir comme des porteurs d'idéologie d'école très louables autant que des charlatans issus d'une secte. L'*Aufklärer* psychologique réconforte les individus sur l'idée qu'ils possèdent le savoir et qu'ils peuvent y accéder en se libérant d'autres contraintes. « L'*Aufklärung* psychologique et l'*Aufklärung* politique »<sup>62</sup> se font concurrence à savoir qui de l'autre aura force sur ce qui subsiste d'esprits libres en les poussant à prendre parti. L'*Aufklärung* psychologique est contre-productive, en ce sens qu'elle brise les naïvetés en se présentant sous de faux jours pour attirer les esprits libres. Ce type d'*Aufklärer* se montre agréable à des causes qui semblent sympathiques, mais en réalité ils ont un penchant d'une délicatesse trompeuse qui se révèle être une autorité qui tire profit de la situation endémique du cynisme. Vient ensuite la brisure des intelligences : *l'obligation bourgeoise de sérieux a gâté les possibilités satiriques, poétiques et ironiques de l'irrationalisme*<sup>63</sup>. Sloterdijk, ici, tend à démontrer que le rôle de l'*Aufklärung* est de tempérer l'utilisation de l'approche scientifique au sein d'une civilisation. L'effet est tout le contraire, car ceux-qui-savent sont portés à calculer en *unité de la rationalité*. L'objet visé par le raisonnement devrait en fait être expliqué de manière à ce que la validité de ce qu'il expose puisse être comprise au-delà de la rationalité étroite. En voulant personnifier celui qui possède la connaissance et en gâtant son explication afin qu'elle soit ou apparaisse « sérieuse », ce type d'*Aufklärer* ne fait que prétendre à une validité. Afin de s'assurer d'être entendu, il corrompt en réalité la véritable validité de la connaissance en

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.121

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.122

utilisant l'*Aufklärung* pour affirmer qu'une chose est irrationnelle ou rationnelle, toujours en s'appuyant sur le sérieux du processus de l'*Aufklärung*. Mais il agit véritablement de la même manière que les intelligences religieuses, par exemple, et de manière à démontrer qu'il possède le niveau de maîtrise nécessaire pour enseigner ce qu'est la sagesse. Ce que Sloterdijk qualifie d'intellectualité arrogante, de fausse intelligence favorable à la pensée du pouvoir<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p.123

## Conclusion provisoire

La forme pure du kunisme, telle que pratiquée il y a deux millénaires, serait inapplicable aujourd'hui, car les individus reconnaissent et admettent d'emblée toute la série des conventions sociales indispensables au fonctionnement de nos sociétés modernes; l'attitude kunique telle que nous l'avons exposée s'opposerait radicalement à ces normes. Toutefois, ce qui demeure toujours actuel, c'est l'impératif devant lequel la conscience kunique se place, à savoir celle d'adopter une rigoureuse honnêteté quant à soi en vue d'éclairer ses besoins véritables et prendre cette analyse comme une responsabilité propre à laquelle aucune conscience éclairée ne saurait se soustraire. Nous avons pu voir comment Kant tient la connaissance de soi comme l'objectif principal de l'entendement critique. C'est par l'attitude critique, celle qui tire sa force du développement de la connaissance de soi, que l'individu arrive à se distancier de ce qui pollue son esprit et ses habitudes de vie. Mais pas seulement avec la critique traditionnelle, mais avec l'attitude critique traditionnelle actualisée qui prend en compte tous les facteurs aussi minimes ou insensés qu'ils soient. Il n'y a pas que les aspects sérieux, raisonnables ou réfléchis qui doivent être pris en compte, nous le voyons très bien : le cynisme n'est rien de cela.

Le cynisme moderne entretient l'illusion du savoir sans se livrer à une véritable analyse autocritique. Si, selon la méthode kantienne, le cynisme moderne donnait l'opportunité aux individus de mettre toute vérité à nu, ces derniers pourraient se soustraire à la répression qui est exercée sur eux. Ce qui n'est sensiblement pas le cas. Ainsi, ressortent de nos analyses les aspects proprement répressifs, hégémoniques et hypocrites qui affectent la conscience sociale contemporaine.

Nous aurons compris que le cynique moderne repousse le moment indispensable de la conscience de soi véritable. En un sens, celui-ci est loin de pouvoir adopter une attitude philosophique comparable à celle que pratiquaient Socrate et Diogène, lesquels s'appliquaient à se questionner sur le sens de leur vie et ce qu'ils devaient faire pour mener une vie honnête et éclairée. L'individu contemporain qui participe activement au système cynique ne s'arrête, quant à lui, qu'à ce qui sert uniquement ses intérêts : en l'occurrence le pouvoir relié au savoir. Aussi, le cynisme moderne s'applique à retarder la réflexion philosophique, car c'est avec la philosophie, notamment celle de l'*Aufklärung*, que nous pouvons le démasquer.

Le cynique moderne met à mal toute réflexion et opinion qui briserait les résistances, et pour y parvenir il maintient une économie malsaine sous la forme d'une répression constante. En réprimant les opinions ou en les limitant, toute hégémonie se soustrait à l'obligation de dévoiler les fondements du savoir, dont elle s'autorise et qui lui procure son pouvoir. Ainsi, le cynique moderne gangrène tout le tissu social et encourage les agissements toxiques qui font obstacle aux développements d'une conscience honnête et éclairée.

Nous avons énoncé au début que le cynisme met à mal toutes valeurs d'intégrité et d'honnêteté et implicitement et, suite à nos analyses, nous n'y voyons aucun danger à émettre l'hypothèse que nous pouvons induire que le cynique moderne retire du plaisir de ses victoires que nous devons voir ici comme un gain du savoir qui nourrit son pouvoir. La satisfaction de ses désirs dépend de tout ce qu'il met en œuvre pour renverser les valeurs et accroître la faiblesse des volontés. Nous allons donc aborder les aspects téléologiques qui le motivent, car l'attitude cynique favorise l'ambivalence des réflexions

de l'individu en société qui, lui-même, « se sait sans illusion et pourtant tiré vers le bas par la puissance de choses », alors qu'en réalité il devrait comprendre qu'il est éloigné de ses repères de valeurs tant elles sont nivelées par le bas pour certaines et par le haut pour d'autres. Il nous faut comprendre quelles en sont les sources modernes avec l'analyse philosophique des valeurs et c'est dans le deuxième chapitre que nous l'aborderons. Cette analyse nous transportera vers la question de l'argent qui transforme radicalement le mode de vie des individus en affectant leur faculté de juger par une logique réductrice et, de même manière, parfois contribue davantage à ruiner ou affaiblir leurs idéaux et leurs valeurs.

## CHAPITRE DEUX : L'ARGENT

« Liée à la rationalisation de la technique et à celle du droit, l'émergence du rationalisme économique fut en effet également tributaire de la capacité et la disposition des hommes à adopter des formes spécifiques de *conduite de vie* pratique et rationnelle. »

- Max Weber<sup>65</sup>

Nous convenons maintenant que le kunisme ancien n'est pas à l'origine du cynisme moderne. Or, nous devons expliquer quelles en sont les sources modernes. C'est ce que nous allons faire dans ce deuxième chapitre du mémoire. Nous aborderons l'analyse de cette question par le biais de l'interrogation critique dirigée par Georg Simmel dans son opus magnum *Philosophie de l'argent*. Pour l'auteur, le fondement du concept de l'argent doit faire l'objet d'une analyse philosophique de la valeur. Il tente aussi de définir le processus téléologique entre sujet et objet et en comprendre les répercussions.

Nous aborderons l'interrogation de Simmel sur; 1) l'évolution historique de la question des valeurs et 2) la transformation des modes de vie dans le monde moderne, à partir du moment où l'argent devient l'étalon de mesure pour juger de la valeur de toute chose. Incidemment, l'argent a des répercussions sociales sérieuses, à la fois sur les rapports qu'ont les individus avec l'organisation sociale ainsi que sur la psyché humaine et la faculté de juger de l'individu. L'argent est devenu une fin en soi contrairement à son objectif premier qui était de faciliter les transactions. Conséquemment, ce renversement affecte inéluctablement la société et les individus en entretenant l'idée que tout est une question d'argent et de richesse. Simmel va plus loin en soulignant que cette logique calculatrice de l'argent affecte les idéaux et les valeurs de l'humanité.

---

<sup>65</sup> Voir Weber, M., [1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. Isabelle Kalinowski, 3e éd. 2002, Flammarion, Paris, remarques préliminaires, p.63



Puis nous aborderons, en troisième lieu, les impacts de ce nouvel esprit issu du cynisme moderne où, par l'instrumentalisation de l'argent, s'opèrent des changements radicaux qui ouvrent la voie à une corruption sans précédent des valeurs et des individus. Ce qui a pour effet de gravement altérer la psyché humaine et la vie collective. Plus encore, le cynisme cautionne la corruption des vertus d'intégrité et d'honnêteté. Le cynisme va encore plus loin : l'on peut acheter maintenant l'amour, l'amitié, l'entraide, la solidarité, etc. L'accumulation des richesses est devenue la panacée et provoque l'avarice, le cynisme et le blasement chez les individus, car ces derniers réduisent maintenant leurs rapports au monde à un simple calcul d'utilité par la devise monétaire : « combien ça coûte ? » Nous verrons, avec l'analyse de Simmel, que l'argent en tant que règle abstraite pure de l'entendement éloigne l'individu de l'appréciation concrète de la valeur véritable des choses qu'il rencontre dans son expérience du monde. Et pourtant, seule cette appréciation concrète du monde peut lui redonner la chance de découvrir le véritable sens de ses rapports au monde et d'intégrer à son expérience de soi le recours critique à une réflexion sur la finalité de son existence au monde.

Puis, d'un point de vue critique, la résistance consciente du citoyen envers la logique réductrice de l'argent montre que tout n'est pas perdu : elle se révèle le signe tangible que la recherche de l'honnêteté et de l'intégrité du soi se porte garante de la volonté d'un rapport éclairé et enrichi à l'égard du monde. Du coup, d'un point de vue individuel, résister aux sirènes de l'argent est un bon test pragmatique que peut effectuer chaque personne pour vérifier jusqu'où s'étendent sa propre honnêteté et sa propre intégrité.

Aussi, nous sommes en mesure de nous demander pourquoi, à partir de la *Critique de la raison cynique* de Peter Sloterdijk et du cynisme moderne, le thème de l'argent n'a pas été abordé dans l'étude du premier chapitre. Les raisons en sont fort simples : 1) Sloterdijk a effectivement abordé la question de l'argent comme moteur qui alimente le cynisme moderne et 2) il réfère de manière succincte à l'opus magnum de Simmel<sup>66</sup>. Pourquoi ne l'avons-nous pas abordé? Pour éviter une répétition qui n'ajouterait en rien aux travaux de Simmel. Toutefois, nous serons en mesure d'entrevoir au travers de ce chapitre comment Sloterdijk s'est inspiré des notions de Simmel<sup>67</sup> et de la *Philosophie de l'argent*.

### 1.1 Genèse de la question des valeurs

Avant d'entreprendre avec Simmel la question de la genèse des valeurs, nous devons examiner quelques notions qui remontent à l'Antiquité, car elles doivent être considérées dans l'esprit du cynisme sain. En particulier, à l'aide d'Aristote, par la science économique des échanges avec la monnaie qu'il nomme la « chrématistique ». Plus particulièrement, le Stagirite nous parle de l'étude de l'acquisition et du développement des richesses. Il y a plusieurs manières de se procurer les choses qui sont nécessaires à la vie. Aristote examine la diversité des genres de vie tels un pasteur, un chasseur, fermier, etc. Chaque genre de vie amène une diversité de modes d'acquisition de ce qui est nécessaire à la vie. Alors, il faut qu'il y ait une mise en commun, qui envisage tous les genres de vie, des choses nécessaires afin que cela serve à toute la communauté. Pour Aristote, ces biens nécessaires constituent la véritable richesse au sein

<sup>66</sup> Voir Sloterdijk, P., [1983], *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois éditeur, Francfort-sur-Main, trad. Hans Hildendrand, 1987, p.392-395

<sup>67</sup> Id., « [...] peu de philosophes, et encore moins d'économistes n'ont eu l'idée d'examiner le phénomène argent pour savoir s'il comporte des valences cyniques. [...] Georg Simmel fut sans doute le premier à examiner explicitement le problème du cynisme apparaissant avec l'argent. » p.392-393

d'une communauté et l'art de l'économie permet à tous les individus d'en faire l'acquisition de manière proportionnée à leurs fins, soit selon leurs moyens. Or, Aristote dit précisément que nous devons considérer la monnaie à la lumière de cette économie naturelle. L'économie naturelle se limite à l'acquisition de ce qui est suffisant pour bien vivre et doit exclure le développement illimité de richesses. Si l'individu poursuit une finalité selon ses besoins, il ne va acquérir que ce qui lui est nécessaire pour les satisfaire. Pour Aristote, la monnaie ne doit servir qu'aux échanges uniquement. Ces échanges, qui ont pour finalité de combler les besoins nécessaires, doivent être équitables. Or, c'est précisément l'usage de la monnaie qui permet, à la manière du taux de change, de normaliser le prix des choses à échanger. Ainsi, à toutes fins pratiques, tous les genres de vie peuvent transiger des biens entre eux. Aristote préconise l'échange par le troc afin que certaines denrées périssables ne se perdent pas. De cette manière, un individu ne va échanger que ce qui est nécessaire pour combler ses besoins naturels. Avec la monnaie, le stagirite entrevoit un abus : en posséder de manière illimitée pour combler tous les désirs. En effet, le troc limite les échanges superflus contrairement à la monnaie, car celui qui possède davantage d'argent que les autres se donne le droit d'acheter toutes les choses qui ne sont pas indispensables à sa vie. Autrement dit, celui qui est riche, parce qu'il a accumulé de l'argent, gagne un pouvoir d'achat supérieur que ceux qui ne possèdent pas d'argent. En conséquence, il acquiert une renommée, des privilèges, des avantages sociaux, etc. et cela entraîne des inégalités. La devise ne doit pas servir autrement que dans une finalité d'échange, sinon il s'agit d'une « chrématistique commerciale »<sup>68</sup>. Cette

---

<sup>68</sup> Voir Moreau, J., [1962], *Aristote et son école*, PUF, Paris, 3e éd. 1996, Aristote parle de *chrématistique* en tant qu'économie qui permet l'échange via la monnaie et le troc. Toutefois, la *chrématistique commerciale* est une conception qu'Aristote réfute, car il est contre nature d'accumuler des richesses sinon cela entraîne des abus. Ce qui définit en fait une des formes de l'avarice. P.244-247

pratique favorise l'accumulation de richesses et détourne l'individu de sa finalité singulière et de l'utilité première de la monnaie d'échange. L'accumulation de richesses ne correspond pas à la finalité d'une économie naturelle qui cherche une répartition équitable des biens échangés entre les individus. De produire des denrées périssables plus que nécessaires, par exemple, est abusif et ne sert pas à la santé d'une communauté où la réciprocité des échanges assure une richesse partagée entre les individus qui la composent. Bref, la monnaie ne doit pas servir à la mesure de toute chose, mais qu'aux échanges au sein de l'économie politique et, le cas échéant, elle peut facilement être remplacé simplement par le troc. Cette « chrématistique commerciale » est aussi radicalement décriée par les kuniques, car ce mode leur faisait « ombrage ».<sup>69</sup> Pour les anciens, il s'avère moralement inacceptable d'accumuler des richesses en tant que finalité.

Pour notre étude, ce qui ressort de cette discussion sur la finalité relative de l'argent dans le monde ancien c'est le problème que pose l'argent lorsqu'il est pris pour la finalité ultime de la vie et de l'évaluation de la valeur de celle-ci, c'est ce qui arrive dans le monde moderne : une inversion radicale de la finalité de l'argent. Les individus modernes produisent en surplus des biens pour faire de l'argent. Ils subordonnent la valeur de toute chose à la mesure de l'argent. C'est précisément ce que nous devons comprendre à travers l'analyse que Simmel fait de ce phénomène qui caractérise le monde moderne dans lequel nous évoluons. Dans le premier chapitre de la *Philosophie de l'argent*<sup>70</sup>, Simmel aborde la question de la valeur avant de s'intéresser à la question de

<sup>69</sup> Voir Paquet, L., [1975], *Les cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Les presses universitaires d'Ottawa, Collection Philosophica, Ottawa, 3e tirage 1995, il y a plusieurs anecdotes, dans les fragments et témoignages, où Diogène et d'autres kuniques font des rapprochements entre « pauvreté et vertu » puis « richesse et tyrannie ». Notamment à la page 98 où plusieurs anecdotes à cet effet sont consignées.

<sup>70</sup> Voir Simmel, G., [1900], *Philosophie de l'argent*, Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, 3e éd.

l'argent. Dans une première réflexion, il vise à déterminer l'origine de la question des valeurs d'une manière générale. La question de la valeur est liée à la capacité de juger des individus des finalités éthiques et politiques qui donnent un sens qualitatif à leurs comportements individuels et sociaux. Or, l'inversion, dont nous venons de parler, confère à l'argent dans l'esprit des individus modernes le statut d'une maxime d'évaluation quantitative des choses. Le « combien ça coûte » devient la règle par laquelle l'entendement réduit l'évaluation des choses du monde. La question de la valeur devient purement et simplement une question d'argent. Or, cette réduction abusive fait oublier que la question de la valeur des choses dépend des finalités et des idéaux que nous chérissons parce qu'ils orientent nos vies indépendamment de la question de l'argent.

À cet effet, Simmel nous dit que la question de la valeur appartient au domaine de la raison pratique plutôt qu'à celui de la raison théorique.

« Au contraire, sans souci de leur classement au sein de cette série-là, nous assignons leur image intérieure à une autre série, où l'égalité générale est totalement brisée, où l'élévation suprême de tel point se juxtapose à l'abaissement le plus résolu de tel autre, et dont l'essence intime n'est pas l'unité mais la différence : il s'agit de la hiérarchisation selon les valeurs. Que des objets, des pensées, des événements puissent être précieux, ce n'est jamais lisible dans leur existence et leur contenu purement naturels; et leur ordonnancement d'après les valeurs s'écarte au plus loin de leur ordonnancement naturel. »<sup>71</sup>

En effet, pour l'entendement théorique, la nature est conçue par l'intermédiaire de lois objectives qui en expliquent le fonctionnement indépendamment de la question des valeurs. C'est dans la société que s'introduit la question de la valeur et non au niveau de la nature. L'individu moderne avec son besoin de hiérarchisation ne se contente pas de la

représentation scientifique, car elle lui apparaît insatisfaisante pour aborder la question des valeurs et ainsi il ordonne les choses selon un ordre de valeurs et non plus comme un ordre naturel. Or, il en va autrement pour les hommes qui vivent au sein d'une communauté et qui apprécient la valeur des choses dans l'ordre des finalités présidant au sens de leur existence. L'homme individuel reconnaît une valeur aux objets qu'il catégorise selon ses besoins et ses idéaux dans la sphère des valeurs. Certes, l'homme acquiert des connaissances objectives sur la nature des choses, mais cette connaissance n'explique pas la valeur qu'il leur accorde dans l'horizon de sa vie pratique. Le fait de poser un regard purement objectif et désintéressé sur la réalité ne permet pas de rendre compte de la valorisation humaine des choses. Cela ne s'effectue pas dans l'ignorance de la connaissance objective des choses. Au contraire, c'est justement parce que nous apprécions les choses en raison des qualités qu'elles possèdent déjà que nous les élevons dans la sphère de la valeur selon nos propres considérations. Ici, il ne s'agit pas d'un caprice strictement individuel puisque le jugement s'appuie sur les rapports pratiques que l'individu possède déjà par son commerce avec les objets rencontrés dans son monde.<sup>72</sup>

Dans le contexte de vie, la représentation de l'objet et l'attribution de sa valeur demeurent indivisibles pour l'individu qui juge, apprécie et évalue. En « aucun cas la valeur n'est une qualité »<sup>73</sup> de l'objet, mais l'expérience que nous en faisons enrichit la valeur de l'objet qui peut recouvrir plusieurs aspects appartenant à notre existence, par exemple, une diminution symbolique, émotive, pragmatique, esthétique, etc. De ce fait, l'individu associe la détermination objective de l'objet et l'attribution de la valeur qu'il lui reconnaît dans le cadre de sa vie.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.26

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.27

L'importance que Simmel accorde à l'expérience de l'individu engagé dans un rapport pratique au monde se documente dans l'analyse qu'il consacre au rôle du désir dans la genèse de la valeur. C'est par le biais du désir que l'individu attache de la valeur aux choses qu'il convoite. Ce que nous désirons nous ne le possédons pas encore, mais si nous le désirons, c'est parce que l'objet représente déjà une valeur à nos yeux pour une raison s'enracinant dans nos projets. Afin de réaliser ce désir, nous devons travailler pour l'atteindre.

« De même que Kant a dit : la possibilité de l'expérience est la possibilité des objets de l'expérience – faire des expériences voulant dire que notre conscience constitue en objet les impressions des sens – de même on dira que la possibilité du désir est la possibilité des objets de désir. L'objet ainsi établi, caractérisé par son éloignement du sujet – que le désir de ce dernier constate aussi qu'il cherche à le surmonter – est pour nous une valeur. »<sup>74</sup>

Or, ici, l'objet ainsi établi devient une finalité qui se définit comme une valeur. L'objet possède un contenu significatif pour l'individu dans la mesure où il lui reconnaît une valeur d'usage ou une valeur symbolique relative à la manière dont il estime les objets pour telles ou telles raisons. C'est ainsi qu'il procède à une hiérarchisation des valeurs selon leurs importances respectives dans la réalisation de ses projets de vie. Simmel est bien conscient que la valeur objective et la valeur subjective ne sont pas identiques, mais elles le sont pour l'individu dans son quotidien. L'individu associe l'objet qu'il affectionne à la valeur de ce qu'il lui reconnaît. D'un point de vue objectif, ce que l'individu conçoit apparaît subjectif, mais il n'en est rien pour l'individu, qui reconnaît à l'objet, par-delà sa nature objective une plus-value pour des raisons qui

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p31



tiennent à sa propre estimation de l'objet dans l'horizon de son existence. Simmel explique :

J'ai déjà dit (p.25-26, 29 — S.F.) que la valeur de celles-ci ressortissait à ces figures de contenu dont nous ressentions l'autonomie au sein même de la représentation, et le détachement vis-à-vis de la fonction qui la fait vivre en nous; cette représentation là, quand une valeur forme son contenu, est à y bien regarder le sentiment d'un appel, justement, et cette fonction là une exigence qui n'a pas d'existence hors de nous, mais néanmoins émane, quant à son contenu, d'un royaume idéal ne résidant pas en nous et n'adhérant pas non plus aux objets de l'évaluation telle une de leur qualité propre; car tout est bien plutôt dans la signification que ces objets possèdent pour nous sujets dans les ordonnancements du royaume idéal en question.<sup>75</sup>

L'individu, selon l'explication de Simmel, s'en remet à une catégorie métaphysique qui fusionne sensation et valeur. « Néanmoins », pour reprendre l'expression de Simmel et faire le lien avec ce qu'il avait énoncé précédemment, « le contenu d'une représentation ne coïncide pas avec la représentation du contenu »<sup>76</sup>. L'individu, dans son quotidien, acquiesce ainsi à deux langues<sup>77</sup> différentes — valeur et réalité — qui semblent connectées logiquement lorsqu'il s'agit de se représenter une chose et l'évaluer. Étant donné que les objets sont d'emblée considérés dans un contexte de vie pratique, leur valeur demeure fortement empreinte de l'expérience individuelle. L'individu, même lorsqu'il utilise un objet pratique, n'en est pas moins attaché à l'existence de cet objet en raison des efforts qu'il a dû mettre pour l'acquérir. Cette « valeur ajoutée »<sup>78</sup> provient de son commerce journalier avec les objets rencontrés et elle prend naissance dans « la conscience d'un sentiment d'appartenance aux contextes de vie

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.29

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.25-26

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. Simmel appelle cette valeur ajoutée « superadditum »



où il rencontre des objets »<sup>79</sup>. Dans le quotidien de l'individu, le contenu et la valeur des objets rencontrés sont interreliés à l'exercice de sa vie pratique et aux formes de vie adaptées par une communauté.

## 1.2 La transformation des modes de vie dans le monde moderne

Nous devons comprendre en quoi consistait cette genèse des valeurs afin de comprendre l'impact de l'argent sur le monde moderne. Nous allons voir maintenant en quoi l'argent a de graves répercussions sociales et pourquoi s'est opéré un renversement des finalités reliées à l'argent. L'interprétation moderne qui voit dans l'accumulation de l'argent une source de richesse cesse de considérer l'argent comme un simple moyen pour faciliter les transactions. Cette transformation de la finalité de l'argent, c'est ce qu'il faut aborder maintenant, occasionne un bouleversement des valeurs humaines et des comportements humains.

L'individu, nous l'avons compris, unit « valeur » et « sentiments » et sa représentation d'une chose s'entremêle à l'évaluation de cette même chose. Ce qui autrefois servait à commercer (la monnaie) de la même manière que le troc, pour le simple usage et la transaction tels que nous l'avons vu avec Aristote, s'est transformé en « valeur d'usage » pour passer progressivement à une « valeur d'échange ». En effet, chez les Grecs par exemple, la valeur marchande d'un bien était préétablie :

C'est pourquoi toutes les choses faisant l'objet de transaction doivent être d'une façon quelconque commensurable entre elles. C'est à cette fin que la monnaie a été introduite, devenant une sorte de moyen terme, car elle mesure toutes choses et par suite l'excès et le défaut [...] et ce rapport ne pourra être établi que si entre les biens à échanger il existe une certaine égalité. [...] Et

<sup>79</sup> Voir Thérien, C., « Valeur, culture et esthétique chez Simmel » in : *L'art en valeurs*, textes réunis sous la direction de Danielle Lories et Ralph Dekoninck, L'Harmattan, Paris, 2011, p.29.

cet étalon n'est autre, en réalité, que le besoin, qui est le lien universel [...]<sup>80</sup>

Mais il y en va d'une tout autre manière dans le monde moderne : désormais, les valeurs sont exprimées dans tout ce que les individus se représentent, et ce, indissociablement et sans prendre en considération cette conception universelle des besoins venue de l'Antiquité. Et pourquoi en est-il ainsi? Parce que l'individu moderne, avec la venue de l'économie marchande résultant du capitalisme, est appelé à substituer le monde qui l'entoure en entretenant des rapports économiques qui sont liés à l'argent. Je reprends ici le commentaire de Claude Thérien tiré de *Valeur, culture et esthétique chez Simmel* :

« Globalement, Simmel juge que cette évolution historique a pour effet, d'un côté, de libérer les hommes de nombreux assujettissements aux nécessités de la vie et de lui ménager ainsi plus d'espace de liberté. Toutefois, cette transformation tend à dissoudre les modes de vie où les contacts directs entre l'homme et son monde assurent un sentiment d'attachement à la réalité de ces modes de vie. »<sup>81</sup>

Thérien réfère ici au rôle de l'argent dans les séries téléologiques de Simmel.<sup>82</sup> D'entrée de jeu, Simmel souligne la « grande opposition » de l'histoire de l'esprit à savoir si nous devons concevoir les contenus de la réalité à partir de leurs causes ou de leurs effets.<sup>83</sup> Rapidement, Simmel fait ressortir que cette opposition relève d'une différence au sein de nos motivations pratiques. D'une part, nous avons des sentiments qui semblent être reliés à des phénomènes physiologiques généralement liés à l'instinct naturel. Autrement dit, nous parlons des besoins essentiels, par exemple : j'ai faim, je

<sup>80</sup> Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Trad par Jules Tricot, Vrin 1990, Paris, éd. rév. 2007, Livre V, 8, 1132b 30 – 1133b 25

<sup>81</sup> Voir Thérien, C., « Valeur, culture et esthétique chez Simmel » in : *L'art en valeurs*, textes réunis sous la direction de Danielle Lories et Ralph Dekoninck, L'Harmattan, Paris, 2011, p.30

<sup>82</sup> Voir Simmel, G., [1900], *Philosophie de l'argent*, Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, 3e éd. Quadrige, 2014, PUF, Paris, troisième chapitre

<sup>83</sup> *Id.*, p.235

dois manger pour survivre. D'autre part, consciemment, se dessine un phénomène où l'individu mène ses actions de manière réfléchie avec l'idée d'une finalité. Cette finalité de l'action implique un rapport entre l'individu et les effets escomptés par la condition qu'il veut satisfaire et il ne va obéir qu'à cette détermination causale. Par exemple, manger sans faim pour le seul plaisir culinaire. L'individu dans cette situation se projette déjà dans la satisfaction, il anticipe l'effet que cela va lui procurer et il va prendre tous les moyens pour y parvenir.<sup>84</sup> En quelque sorte, tout le processus téléologique entraîne une interdépendance entre ce que l'individu veut et la nature extérieure. D'un point de vue des besoins primitifs, les séries téléologiques sont moins longues et exigent seulement d'emprunter des raccourcis dans l'ordre naturel des choses. Uriner, manger, boire, etc. en sont des exemples primitifs. Avec l'évolution des sociétés et des cultures, nous assistons à des allongements des séries téléologiques par la réalisation d'une finalité dans certains cas et à des raccourcissements dans d'autres. Par exemple, on ne peut pas uriner en public, sauf aux endroits prévus à cette fin, il y a donc un allongement de la série téléologique, car le besoin ne peut pas être satisfait dans l'immédiat.<sup>85</sup> En ce qui a trait aux raccourcissements, ce qui nous apparaissait éloigné peut maintenant être accessible de manière plus immédiate. Par conséquent, l'individu aura à travailler davantage pour certaines choses et moins pour d'autres en raison du nombre de détours qu'il aura à faire pour parvenir à son objectif. En effet, la civilisation apporte avec elle des modes de fabrication qui facilitent l'existence des individus en ce qui a trait aux besoins dont les séries téléologiques sont plus longues, mais elle n'aide en rien pour la satisfaction des

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.238

<sup>85</sup> Dans certaines situations nous devons même payer pour accéder à une « facilité », nous avons donc à déboursier un montant pour assouvir des besoins primitifs. Nous devons donc, dans ces situations bien précises, prévoir de la monnaie pour combler un besoin tout à fait naturel.

exigences élémentaires fondamentales, car ce qui était comblé au regard des exigences élémentaires par des séries finales élémentaires n'est plus considéré par ces modes de fabrication. C'est ainsi que Simmel introduit la notion d'outil dans son examen de l'action finalisée. L'outil est le médium qui s'insère entre le sujet et l'objet, et dont la fonction primaire est de nous aider à atteindre l'effet escompté d'une action dirigée vers un objet. L'outil a purement une utilité mécanique et est déterminé par le but. Simmel donne quelques exemples, entre autres, celle de la semence. Nous plantons une semence dans le but d'obtenir une pousse qui va donner un fruit. La bêche, quant à elle, ne nous aide qu'un court instant à produire la cavité dans le sol pour y planter la semence. L'outil a rempli sa fonction et sa finalité, tandis que notre série téléologique reliée au fruit du labeur se voit allongée. « Avec l'outil, quoi qu'il en soit, nous ajoutons délibérément un nouveau membre à la série finalisée, en prouvant seulement par là que le plus court chemin n'est pas nécessairement le plus droit. »<sup>86</sup> Nous fabriquons l'outil et nous l'intégrons à nos fins. L'institution sociale, par exemple, est un outil qui permet à l'individu de rejoindre des objectifs qu'il n'aurait jamais pu espérer atteindre sans elle. C'est en introduisant la notion d'outil que Simmel insère l'argent dans « l'écheveau des buts ».

Le processus bilatéral du trafic économique implique que nous cédions quelque chose en notre possession contre quelque chose qu'un autre possède. Ce processus implique une réciprocité équivalente quant à la valeur de ce que nous échangeons. S'il y a un échange, nous nous attendons à ce que la chose échangée s'effectue dans l'immédiat contre une valeur équivalente. Mais il peut y avoir des discordances sur l'équivalence entre les choses et nous devons insérer, dans la série téléologique, un médium qui permet

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.242

d'harmoniser cette équivalence. Ce médium, qui est l'argent, devient le moyen universel servant la réalisation pragmatique de tous nos projets. L'argent devient l'outil favorisant le plus rapidement le passage vers les objectifs que nous nous fixons et qui autrement seraient inaccessibles sans sa possession. L'argent est le moyen absolu et il est l'instrument qui n'est soumis à aucune série causale parce qu'il est indifférent aux objets. En effet, avant l'échange, l'argent n'est pas lié à des objets, mais il est destiné à l'échange contre des objets. L'argent n'a, à proprement parler, pas de valeur en soi, mais s'il doit représenter une valeur, alors cette dernière est plus grande que l'immensité de tous les objets imaginables que l'on peut se procurer avec l'argent. Or, Simmel veut explorer une autre avenue : « Mais si je le considère ici selon l'axe qui part de lui (l'argent – S.F.) et mène à la totalité de la vie, c'est d'abord dans la mesure où il autorise le trajet inverse [...] »<sup>87</sup>, en ce sens que le sociologue allemand observe que le caractère abstrait de l'argent se transforme en une existence pratique.

En principe, lorsque l'argent, en tant qu'outil et instrument d'échange, a effectué ce qu'il devait faire, il devrait perdre tout intérêt instrumental et toute force. Autrement dit, tout comme la bêche, l'argent ne devrait avoir aucune force ni aucun intérêt instrumental lorsqu'il est rangé avec les autres outils. Mais, avec l'évolution des sociétés, de nouveaux champs d'intérêt sont apparus afin de maintenir les interactions des individus entre eux et avec l'organisation sociale, et par conséquent nous voyons apparaître de nouvelles séries téléologiques pour lesquelles les individus et les sociétés n'étaient pas prêts. Pour ne citer en exemple que toutes les petites choses qui n'ont pas vraiment de liens aux besoins immédiats qui s'avèrent aisés pour certains (tel le luxe – S.F.) et fort compliqués pour d'autres. Ou encore, d'autres considérations plus complexes

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p245

telles les organisations militaires qui requièrent des sommes faramineuses et qui servent principalement au politique à des fins de démonstrations de puissances.<sup>88</sup> Ce qui ressort des différentes considérations pratiques, c'est que l'argent offre une valeur plus élevée que l'objet en lui-même, car il offre l'opportunité de faire des choix parmi la pluralité des objets imaginables, et ce, bien qu'au final seul un objet soit échangé. Ce qui fait que l'argent offre des possibilités illimitées d'en faire usage, et ce, spontanément. Or, le trajet inverse dont nous parle Simmel est celui où l'individu tend à combler le vide sémantique, c'est-à-dire l'absence de valeur en soi, de l'argent par des contenus toujours plus nouveaux. L'argent est accessible à tous; tous ont la possibilité de procéder par l'argent; l'argent n'est pas un frein pour personne, mais plutôt un passage pour tout le monde. Finalement, tous les objets possèdent un prix, même le travail! Par conséquent, de moyen qu'il était au début, l'argent impose désormais sa loi et s'impose à tous comme le bien que l'on doit convoiter si nous voulons acheter tous les autres. Nous n'avons plus, maintenant, à échanger pour des besoins immédiats, mais nous pouvons dorénavant échanger pour des besoins différés. Le besoin immédiat est « un bien consommable dès maintenant, mais pas plus tard », tandis que le besoin différé est un « bien consommable plus tard, mais pas maintenant ».<sup>89</sup> Toutefois, le poisson que l'on achète possède une valeur immédiate contrairement au manteau de fourrure acheté en prévision de l'hiver. À l'inverse, le poisson perd de sa valeur de jour en jour, tandis que le manteau de fourrure impressionnera par sa valeur lorsque les temps froids arriveront. Mais qu'est-ce que cela démontre? Que l'argent est encore uniquement un outil, mais qui laisse libre le choix de l'utiliser quand bon nous semble et laisse libre cours à notre imagination pour son

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, exemple utilisé par Simmel, p.246

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.249

utilisation, et ce, de manière illimitée. Aussi, cette liberté de choix d'utilisation implique justement que le choix du moment prend une importance capitale, car le choix du moment subordonne maintenant le choix des objets pour lequel on le dépense. Donc, dans l'échange entre deux parties, celui qui possède la liberté de choix, en l'occurrence l'acheteur, peut imposer à autrui « l'interprétation la plus avantageuse pour lui »<sup>90</sup> et choisir d'aller ailleurs s'il considère que l'autre partie le défavorise. Simmel nous explique que le vendeur désire plus que l'acheteur, en ce sens que son désir est de vendre, tandis que l'acheteur possède le choix de combler son désir ou non, car il peut très bien transiger ailleurs, d'où l'avantage de celui qui possède l'argent. Mais pourquoi aborde-t-on ce sujet? C'est dans le but d'illustrer le privilège que l'argent procure en raison de son détachement par rapport à tous les contenus véhiculés par l'économie, puis par l'expression d'autres phénomènes en relation avec les séries téléologiques. Un de ces phénomènes est l'appât du gain. Simmel donne l'exemple des financiers qui maintiennent leurs profits en haussant de manière insensée les prix, tandis que s'écroulent parfois des cours du marché et s'ensuivent des faillites individuelles.<sup>91</sup> Il en résulte que l'argent, qui pourtant est toujours un médium neutre, est monnayé lui-même malgré son absence de caractère. On le dit absent de caractère, car il est détaché de tous contenus spécifiques. Tandis que l'individu, fort de son caractère, exerce une espèce de majoration des valeurs monétaires par rapport aux valeurs du marché, quitte à le faire s'écrouler. Cette pression s'appuie sur une prépondérance de l'argent qui favorise le marché de l'acheteur et force le plus offrant à se presser sur le marché s'il veut tirer son épingle du jeu. Ce jeu du marché met en avant l'argent plutôt que ce que concevait l'économie traditionnelle des

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.250

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.251



besoins universels, telle que nous l'avons vue chez Aristote, où la monnaie ne pouvait s'élever en tant que valeur indépendante. Ce qui a pour effet de dévaluer les objets par rapport à l'argent, car ce jeu du marché par celui qui possède l'argent permet de disposer des objets comme bon lui semble : il n'a aucune peine à se procurer n'importe quel exemplaire d'un objet contre paiement. La majoration des valeurs de l'économie monétaire fait en sorte que l'on attache des valeurs à l'égard des choses et ces dernières ne se mesurent maintenant que par leur prix. « Combien ça coûte? »<sup>92</sup> devient la référence, tient lieu de l'évaluation de toute chose et creuse un fossé entre le riche et le pauvre. En effet, le riche bénéficie d'avantages qui vont au-delà de ce qu'il peut se procurer. Cette mainmise sur le marché lui octroie des bénéfices qu'un moins nanti n'aura pas, en ce sens que celui qui offre veut obtenir les faveurs de celui qui possède et sera prêt à faire des concessions et des compromis s'il ne veut pas devenir celui qui subira une faillite avec toute cette pression économique exercée sur lui. Ainsi, les privilèges et les faveurs, bien qu'ils préexistent à l'économie moderne, sont maintenant des aspects qui sont justifiés économiquement. Donnons un exemple bien simple : l'octroi de contrats gouvernementaux pour la réfection des routes passe en appel d'offres. Le plus offrant et le plus avantageux tire son épingle du jeu, car il offre des compromis. Ou encore, Simmel parle des privilèges qu'accordent les premières classes des chemins de fer aux plus riches. Un simple sourire en offrant une marchandise est déjà un privilège offert à un client qui paraît plus riche qu'un autre!

L'argent est irremplaçable parce qu'il possède la capacité de mesurer toute chose qui autrement serait incalculable et parce qu'il est indispensable dans toutes les transactions entre les individus. L'argent devient alors le bien le plus indispensable parce

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.313



qu'il offre le pouvoir à l'individu d'atteindre toutes les autres valeurs. Conséquemment, l'argent n'est plus un simple moyen, mais devient la finalité que l'on convoite. Il simplifie la tâche des individus qui l'utilisent pour atteindre leurs buts. Les individus le perçoivent désormais comme la promesse de liberté. Mais sans qu'il s'en aperçoive, l'individu moderne devient dépendant du moyen, tandis qu'il croit à tort que l'obtention de l'argent représente la garantie de la solution miracle à tous ses problèmes. Or, les vraies questions sur les finalités ne sont plus abordées, nous assistons plutôt à une réduction des rapports au monde vers des rapports monétaires ou d'ordre technique. L'homme se sent libre, mais il est aussi vide et malheureux :

Certes, l'argent et la technique sont des moyens qui nous libèrent de quelque chose, ce qui montre bien que le sens de cette libération est avant tout celui d'un détachement par rapport à quelque chose, mais en même temps, cette liberté négative reste sans contenu en l'absence d'une finalité substantielle où la subjectivité engage sa liberté *pour* quelque chose, qu'elle considère comme possédant une valeur en lui-même.<sup>93</sup>

L'argent, comme dénominateur commun, est la nouvelle valeur à laquelle nous nous référons pour évaluer les choses. Pourtant, ces choses possèdent des valeurs qui leur sont propres et différentes d'un individu à l'autre, mais qui sont tout de même nivelées pour être conformes à l'évaluation qui ultimement nous reconforte. Cela entraîne un effet réductionniste sur la psyché des individus et imprime un mouvement qui a des effets dévastateurs pour la société.

### 1.3 L'esprit du cynisme moderne et l'argent

Après avoir exposé ce que sont valeur et argent, Simmel introduit la notion de « finalité inconsciente »<sup>94</sup> qui constitue le thème de notre prochain propos. Dans la vie de

<sup>93</sup> Voir Thérien, C., « Valeur, culture et esthétique chez Simmel » in : *L'art en valeurs*, textes réunis sous la direction de Danielle Lories et Ralph Dekoninck, L'Harmattan, Paris, 2011 p.32

<sup>94</sup> Voir Simmel, G., [1900], *Philosophie de l'argent*, Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, 3e éd.

tous les jours, nous effectuons nos actions finalisées par habitude sans réfléchir et sans effort. En d'autres termes, nous agissons machinalement. Depuis l'enfance, l'individu est plongé dans des séries téléologiques dictées par son environnement social et cela semble aller de soi pour lui. L'argent n'échappe pas à cette dynamique automatique. Il est devenu le moyen par lequel l'individu résout tous ses problèmes en sortant une liasse de dollars de sa poche.<sup>95</sup>

### **1.3.1 Les attitudes comme agents de corruption des vertus d'intégrité et d'honnêteté du citoyen**

Abordons le sujet des attitudes subjectives de l'individu pour lequel l'argent est devenu la valeur de toutes les valeurs. Simmel analyse quatre figures de la subjectivité moderne dont l'entendement adopte l'argent comme l'idéal de leur existence. Il s'agit respectivement de l'avarice, de la cupidité, du cynisme et du blasement. Ces figures ne sont pas nouvelles, mais elles font ressortir les traits sociaux nocifs apparentés à la société de l'économie moderne qui tend de plus en plus à produire des individus intoxiqués par la logique marchande de l'argent.

À partir du moment où l'argent devient pour l'individu une fin en soi, nous voyons apparaître les individualités cupides et avares pour lesquelles posséder de l'argent et faire de l'argent avec de l'argent devient des impératifs catégoriques. Ils ne pensent plus qu'à cela : les adorateurs de l'argent sont prêts à tout pour satisfaire leur dieu.

L'avare accumule les richesses, mais sans en faire usage. Autrement, il ne serait pas un avare. Moins il dépense, plus il préserve la valeur de son argent. Le cupide, quant à lui, est mû par la pulsion immodérée de la recherche du profit à tout prix : tout devient

---

Quadrige, 2014, PUF, Paris, p.271

<sup>95</sup> *Id.*, p.275 « Tandis que sa valeur comme *moyen* grandit, sa *valeur* grandit aussi en tant que moyen, au point qu'il passe pour valeur en soi et que la conscience téléologique s'arrête définitivement à lui. »

une occasion pour faire de l'argent et promesse de rentabilité. Le cupide est insatiable et il en redemande toujours davantage. Pour le cupide, faire du profit est devenu l'objectif de sa vie. L'individu qui dirige son mode de vie vers la cupidité ou l'avarice voit l'argent comme une finalité ultime et justifiée : « [...] tout est coloré par l'intérêt de l'argent : l'apparence générale de la vie, les interrelations humaines, la civilisation objective. »<sup>96</sup> Autrefois, avec l'économie traditionnelle, ces comportements étaient condamnés parce qu'ils n'étaient pas dirigés vers un besoin en tant que finalité, maintenant ils sont rationnellement justifiés. L'argent devient le nouveau « dieu » ici-bas en ce monde et il représente « le moyen absolu qui s'élève à la signification psychologique d'une fin absolue ». <sup>97</sup> En d'autres termes, nous dirions aujourd'hui que c'est l'argent qui mène le monde. Bien que ces attitudes ne soient pas récentes, nous comprenons que surgissent, de l'économie monétaire moderne, de nouvelles « tendances »<sup>98</sup> issues d'individus influencés par la logique marchande de l'argent. L'avare et le cupide n'ont plus à respecter les règles et les codes éthiques, car la valeur de l'argent (qui dépasse la jouissance et que Simmel nomme « ces dégénérescences pathologiques »<sup>99</sup>) est bien au-dessus des valeurs d'honnêteté et d'intégrité, parce qu'ils adhèrent à ces tendances.

Observons maintenant celui qui dilapide l'argent. Simmel le nomme « prodigue ». <sup>100</sup> L'argent est destiné à la dépense « avec une telle intensité qu'il s'achète la jouissance de cet instant au prix du gaspillage de toutes les valeurs plus définitives ». <sup>101</sup> Ce type d'attitude démontre une indifférence à l'égard de la valeur de l'argent et

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.281

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.283

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.284, ironiquement, ici, Simmel les compare à des *hamsters* : « [...] elles ( l'avarice et la cupidité – S.F. ) engrangent de précieuses collections de toutes sortes, sans tirer jouissance des objets eux-mêmes et souvent même sans contribuer à s'y intéresser. »

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.287

<sup>100</sup> *Ibid.*, p.296

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.297

provoque chez lui un désintéressement, car il n'a jamais le temps de complètement assimiler la jouissance liée à l'acquisition d'un objet. De même, au regard de l'analyse de l'avare et du cupide, ce type d'attitude prive tout autant l'individu de tout critère raisonnable, car il adopte l'argent comme un idéal de son existence.

La pauvreté est une condition qui s'oppose à la cupidité et à l'avarice. Ce qui caractérise la pauvreté c'est l'absence de moyens. Tant que l'économie monétaire ne déterminait pas les conditions naturelles des individus, par exemple pour le travail de la terre, la question de la pauvreté ne se posait pas réellement; parce que l'individu récoltait le fruit de son travail et il pouvait être « prodigue » à sa manière et aussi parce que le simple fait de posséder un petit lopin de terre était déjà, en soi, lié au bonheur, car la terre suffisait à ses besoins. Avec l'économie monétaire, le travail devient rémunéré. L'individu participe à la société afin de combler les besoins de cette dernière et ce qu'il produit ne lui appartient plus. Dorénavant, si nous pouvons l'exprimer ainsi, il doit maintenant acheter le beurre qu'il produit! L'individu pauvre est celui qui est le plus près de ses besoins nécessaires, car il comprend qu'afin d'obtenir une chose parce qu'il le désire, il devra en sacrifier une autre, et mettre fin à la jouissance par le sacrifice de cette dernière chose. C'est pourquoi la pauvreté a pour effet d'entraîner un détachement de l'argent qui peut aller jusqu'à la haine de celui-ci, car cela détourne l'homme des valeurs supérieures d'intégrité et d'honnêteté. Lorsque nous parlons de pauvreté, nous ne parlons pas ici de ceux qui adoptent un mode de vie fondé sur la simplicité volontaire, comme les franciscains et les bouddhistes<sup>102</sup> par exemple qui font vœux de renoncement.

Finalement, Simmel nous parle de : « [...] deux manifestations presque endémiques sur les sommets de la culture monétaire : le cynisme et le blasement, tous

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.305-306

deux conséquences de cette réduction à la valeur intermédiaire de l'argent, à laquelle les valeurs spécifiques de la vie sont bien obligées de se résigner [...] »<sup>103</sup> Ces manifestations entraînent le nivellement<sup>104</sup> de toutes les valeurs, et ce, peu importe les variations et les différences de ces valeurs. Ce qui signifie que toutes les valeurs hautement estimées sont abaissées au niveau le plus bas et perdent de ce fait tout caractère moral. Ainsi, le cynique atteint sa jouissance lorsqu'il démontre en théorie et en pratique la bassesse des valeurs les plus hautes. Inversement, les valeurs les plus basses sont élevées au rang des plus hautes pour qu'il y ait significativement un nivellement de ces valeurs. Celui qui est dépourvu de moyens, même le plus digne de tous les hommes, aura moins de chance d'opérer ce nivellement que celui qui dispose de tous les moyens. Le terrain fertile du cynique est celui où « l'honneur et les convictions, le talent et la vertu, la beauté et le salut de l'âme »<sup>105</sup> s'investissent, car il va tout mettre en œuvre pour rabaisser ces valeurs en développant une mentalité de plus en plus « frivole et moqueuse » à l'égard de celles-ci, car pour lui « tout et tous s'achètent »<sup>106</sup>. Ce qui caractérise ces deux manifestations, distinctement de l'avare et du cupide, c'est que le cynique<sup>107</sup> et le blasé ont conscience sans ambages ni équivoque de ce nivellement. Or, le cynique et le blasé sont conscients que tout s'achète sans distinctions. Ce qui distingue le cynique du blasé, c'est que le premier en retire un plaisir, tandis que le second se montre d'une indifférence totale à l'égard des choses. En effet, le blasé est dominé par l'idée qu'il peut tout acheter avec les mêmes sommes, ce qui lui enlève tout intérêt de se les procurer. À cet effet, nous allons

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.306

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.307

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.308

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.309

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.307 Simmel met l'emphasis sur le cynique moderne afin de le distinguer de celui de l'antiquité en employant cette formulation : « [...] ces descendants paradoxaux de la sagesse socratique [...] »

nous rallier au commentaire de Thérien qui résume très bien l'intervention de Simmel. La formule qu'il emploie nous permet de distinguer clairement les deux phénomènes :

« Tandis que le cynique se sert de l'argent pour dévaluer la valeur particulière de tout objet, voire de tout idéal, en faisant la démonstration que tout passe par l'argent et qu'on peut vendre son âme pour une poignée de dollars, la sensibilité du blasé se trouve anesthésiée, paralysée par le sentiment que tout s'équivaut, que tout est pareil, puisque tout devient interchangeable par la magie d'une simple transaction monétaire. Ainsi, la culture de l'argent induit chez l'individu une façon de penser qui neutralise son pouvoir critique de juger et le rend entièrement insensible à toute donnée distinctive qui proviendrait de sa sensibilité particulière. »<sup>108</sup>

Ce qui est inquiétant, selon Simmel, c'est que l'argent atteint des sommets où même l'économie monétaire n'arrive pas à pénétrer, c'est-à-dire dans le domaine des valeurs humaines. L'argent se révèle être une force contraignante sur des choses qui ne lui obéissent pas de manière spontanée.<sup>109</sup> L'argent stimule chez l'individu un sentiment de puissance et parfois démesurément comme nous avons pu le constater par les attitudes décrites. Simmel a mis en évidence la capacité du cynique de s'élever au-dessus de toutes les valeurs, parce qu'il croit être le seul à comprendre les mécanismes responsables de la corruption sociale des individus tout en les utilisant pour détruire et rabaisser les valeurs d'intégrité et d'honnêteté des citoyens. Fort heureusement, ce ne sont pas tous les individus qui possèdent ces attitudes nocives; toutefois, leurs répercussions dans la société et dans ses institutions se font sentir et affectent la société civile en entier.

<sup>108</sup> Voir Thérien, C., « Valeur, culture et esthétique chez Simmel » in : *L'art en valeurs*, textes réunis sous la direction de Danielle Lories et Ralph Dekoninck, L'Harmattan, Paris, 2011, p.47

<sup>109</sup> Voir Simmel, G., [1900], *Philosophie de l'argent*, Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, 3e éd. Quadrige, 2014, PUF, Paris, p.291-292

#### 1.4 Une richesse privée, réclamée par l'économie capitaliste, comme moralement justifiée

« Songe que le temps c'est de l'argent! »<sup>110</sup> Cette première phrase de la déclaration de Benjamin Franklin est en quelque sorte le tremplin qui soumet les générations futures à un rationalisme économique au détriment des valeurs traditionnelles. Cette situation particulière n'a pas été dénoncée explicitement par les observations de Simmel. Toutefois, en considérant son analyse de l'économie moderne comparativement à celle des anciens, son influence a permis à son contemporain Max Weber de nous plonger directement dans une problématique purement occidentale qu'il nomme le « rationalisme économique »<sup>111</sup>. L'analyse sociologique de Weber complète les réflexions de Simmel, elle apporte un éclairage complémentaire sur une réalité qui ajoute au propos de son prédécesseur, en s'appuyant sur la déclaration d'un des pères fondateurs des États-Unis d'Amérique<sup>112</sup>, lorsqu'il aborde le rationalisme économique qui, encore aujourd'hui, prend des proportions mondiales. Nous serons bref en abordant Weber et ici nous voulons seulement mettre en évidence l'essentiel de sa réflexion au sujet du « rationalisme économique » dans sa thèse *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Aussi, nous n'allons pas intervenir à propos de l'éthique protestante et ses fondements religieux ni,

<sup>110</sup> Voir Weber, M., [1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. Isabelle Kalinowski, 3e éd. 2002, Flammarion, Paris, p.87-88, « Songe que le temps c'est de l'argent [...] le crédit c'est de l'argent [...] l'argent est de nature productive et prolifique [...] Songe que les bons payeurs sont maîtres de toutes les bourses [...] », le texte complet de Franklin est également en annexe.

<sup>111</sup> Notion que l'on retrouve dans la thèse de Weber.

<sup>112</sup> Benjamin Franklin, né le 17 janvier 1706 et décédé le 17 avril 1790, 6<sup>e</sup> président de Pennsylvanie de 1785 à 1788. Il est un des pères fondateurs des États-Unis d'Amérique et cosignataire de la Déclaration d'indépendance de 1776. Aussi, il est le seul père fondateur à avoir apposé sa signature sur trois des documents fondateurs des États-Unis, incluant la Déclaration d'indépendance mais aussi sur celui du Traité de Paris de 1783 qui met fin à la guerre d'indépendance et la constitution américaine de 1787 qui crée un État fédéral et qui est encore aujourd'hui appliquée. Tiré de sources multiples et libres, dont Wikipédia et validé sur le site officiel du gouvernement des États-Unis : <https://www.usa.gov/history#item-36822> et qui relie le site officiel « The American Revolution » à l'adresse [www.ouramericanrevolution.org/index.cfm/page/view/p0214](http://www.ouramericanrevolution.org/index.cfm/page/view/p0214), ainsi que sur le site de la bibliothèque du congrès : [www.loc.gov/aa/franklinb/aa\\_franklinb\\_subj.html](http://www.loc.gov/aa/franklinb/aa_franklinb_subj.html) et [www.loc.gov/rr/program/bib/franklin/introduction.html](http://www.loc.gov/rr/program/bib/franklin/introduction.html).



non plus, ou très peu sur les fondements traditionalistes économiques. Nous craignons qu'aborder ces caractéristiques ne soit que de vaines répétitions de ce qui a été précédemment exposé, ce qui compromettrait l'enchaînement de ce qui est essentiel à notre propos.

D'entrée de jeu, Weber acquiesce à l'œuvre de Simmel à l'exception près d'un point : « De même, dans *Philosophie de l'argent* de Georg Simmel, «l'économie de l'argent» et le «capitalisme» sont trop souvent confondus, au détriment des analyses factuelles. »<sup>113</sup> Pour lui, un nouveau regard sociologique s'impose, afin d'apporter un éclairage qui complète les notions de moyen, de fin et les justifications rationnelles du nouvel esprit capitaliste continental. Il s'agit de l'esprit du capitalisme né avec Benjamin Franklin, c'est-à-dire le « rationalisme économique » à l'intérieur duquel les valeurs d'honnêteté et d'intégrité ont subi un changement radical. Mais qu'est-ce d'abord que le capitalisme?

Il s'agit d'un système économique déterminé par la concentration de capitaux afin de promouvoir la production de masse et les échanges commerciaux. Il se caractérise aussi par la propriété privée des moyens de production et d'échange tout en gardant à l'esprit la recherche du profit. Historiquement, vers le XIV<sup>e</sup> siècle, il était question d'un capitalisme marchand, tandis qu'à l'époque de Simmel et Weber, il s'agissait de la transition du capitalisme industriel vers un capitalisme commercial, soit une forme où le libre-échange commence à voir le jour et nous voyons naître un moteur de l'économie qui est devenu aujourd'hui ce que l'on appelle l'économie mondiale.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> *Id.*, p.54, en note de bas de page.

<sup>114</sup> Voir les références suivantes complètes dans la bibliographie : Larousse, Mémo Larousse, CNTRL



Pour le sociologue allemand, l'Occident présente le développement d'une économie rationnelle qui donne un nouveau sens à l'esprit du capitalisme. Weber veut cibler les attitudes ou les comportements socioéconomiques qui tirent leurs sources de cet esprit et qui à la fois contribuent au fondement de l'esprit du capitalisme. Nous sommes ici devant un phénomène social, tout comme pour le cynisme moderne et l'argent, qui génère des types caractéristiques d'attitudes subjectives émergentes qui, à la fois, contribuent et sont aussi les produits de ce nouvel esprit. En premier lieu, Weber met en opposition la tradition et l'esprit du capitalisme. Lorsqu'il parle de traditionalisme, il se tourne vers l'histoire à partir de l'Antiquité en n'omettant pas socialement de s'inspirer de l'influence religieuse jusqu'à son époque. Jusqu'ici, Weber ne s'éloigne pas du sujet que Simmel avait abordé.

Là où il se distingue de Simmel, c'est lorsqu'il en appelle aux notions d'appât du gain et du profit. Ce sont des actes économiques pulsionnels qui n'ont rien à voir avec le capitalisme, ce qui lui apparaissait confondu dans l'approche de Simmel. En effet, ces actes économiques impliquent que les affaires et le travail deviennent indispensables à la vie, contrairement au traditionalisme, qui ne les voit que comme des outils qui permettent d'atteindre une vie bonne et sans excès. Il est dorénavant moralement et téléologiquement justifié d'accumuler de l'argent. L'individu s'emploie maintenant à accumuler l'argent comme un objectif en soi. Conséquemment, tout ce qui relevait de l'éthique traditionnelle est irrémédiablement remis en question. Ce qui nous intéresse particulièrement, et qui sont, certainement, des fils conducteurs de ce mémoire, ce sont les questions de valeurs d'honnêteté et d'intégrité. Nous voyons un renversement s'opérer d'un point de vue éthique : avec Franklin, l'honnêteté apparaît dans le contexte du rationalisme

économique. Il invite à considérer la mesure et la justesse de ses propos en débutant par une exhortation : « Songe que le temps c'est de l'argent ». Franklin introduit une nouvelle liberté d'exercice par laquelle il est rationnellement justifié d'accumuler des richesses. Dorénavant, il est moralement justifié de le faire. Ce nouvel esprit hérité de l'esprit du capitalisme est, d'une certaine manière, indifférent à la tradition. Ainsi, l'individu demeure intègre et honnête. Mais, l'honnêteté en tant que vertu issue d'une économie rationnelle est dirigée vers la même finalité que l'argent. Qu'est-ce que ce nouvel esprit apporte?

« Bien entendu, la sensibilité au pouvoir et au prestige que confère le simple fait de posséder joue aussi un rôle : lorsque l'imagination de tout un peuple est attirée par une forme purement quantitative de grandeur, comme c'est le cas aux États-Unis, ce romantisme des chiffres exerce une fascination magique et irrésistible [...]. »<sup>115</sup>

Il ne s'agit plus de combler des besoins naturels, mais de produire un besoin dans un esprit d'enrichissement qui contribue à maintenir un prestige individuel et social qui donne une apparence de pouvoir dans la société. La recherche du profit est une fin en soi. Et pourtant, cela n'a rien à voir avec le capitalisme en tant que tel, car n'importe qui peut être possédé par cette soif de richesse, de cupidité ou d'avarice. Ce nouvel esprit révèle plutôt un esprit de domination qui se sert du capitalisme pour justifier ses fins. Certes, nous devons convenir, par exemple, que si une entreprise soumise à une économie dans un système capitaliste ne vise pas la rentabilité elle ne pourra subsister très longtemps. Donc, il n'y a pas d'incompatibilité entre la recherche de profit et le capitalisme. Nous pouvons ainsi parler d'une certaine tolérance progressive à l'égard de la recherche de profit, car traditionnellement nous parlions d'un acte non naturel. Cette tolérance nous

---

<sup>115</sup> Voir Weber, M., [1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. Isabelle Kalinowski, 3e éd. 2002, Flammarion, Paris, p.115

vient, factuellement d'aussi loin que Weber remonte, des bonnes relations qu'entretenait l'Église avec les puissances économiques italiennes, afin de financer de grands projets. Or, cela a eu pour effet que le capitalisme est entré progressivement dans les us et coutumes des différentes sociétés comme source de gain légitime qui, somme toute, n'avait plus rien d'immoral en soi. C'est donc, factuellement avec l'accroissement de la tolérance que nous est parvenu le rationalisme économique. Ainsi, nous avons pu assister à l'établissement de bases, telle l'éthique de Franklin, qui va justifier le profit comme une fin par le rationalisme économique.

Cet esprit du capitalisme doit donc être pris comme un phénomène qui voit le jour avec l'évolution du rationalisme. Mais ici Weber appelle à la prudence, parce qu'il ne faut pas considérer cette évolution dans sa totalité, car certaines sphères socioéconomiques n'ont pas connu de changements similaires. L'éthique de Franklin a toutefois jeté les fondements de l'économie traditionaliste qui prônait une économie des besoins sans excès et a permis à un peuple entier de croire à ce rêve. Maintenant, les valeurs d'honnêteté et d'intégrité sont dirigées vers une même finalité : l'argent.

Franklin justifie le bouleversement des valeurs d'honnêteté et d'intégrité par les quatre maximes dans sa déclaration : « *Songe que le temps c'est de l'argent [...] Songe que le crédit c'est de l'argent [...] Songe que l'argent est de nature productive et prolifique [...] Songe que les bons payeurs sont maîtres de toutes les bourses [...]* »<sup>116</sup>. Le premier, qui est très court, est littéralement injonctif et impose une gestion du temps qui vise une finalité de profits. Aussi, de ce premier « commandement » découlent les trois autres. Franklin est clair en déclarant que « vagabonder » la moitié d'une journée alors que nous pouvions gagner « dix shillings » c'est en réalité que l'on a dilapidé « cinq

<sup>116</sup> Voir la déclaration complète en annexe

shillings », qui se rapporte aussi à la deuxième maxime en ce sens que travailler la moitié de sa journée, c'est aussi laisser reposer cinq shillings qui vont profiter à d'autres. Donc, être fainéant ne rapporte pas (troisième maxime). Implicitement, nous avons le devoir de bien gérer notre temps, car la temporalité ne comble pas les besoins. Autrement dit, si nous paressons nous dilapidons de l'argent et du temps. Toutefois, cette maxime ne tient pas compte du type d'individu qui travaille le strict nécessaire pour combler ses besoins ou encore un type d'individu qui poursuit un rythme de vie frugal. Au contraire (quatrième maxime), s'il vagabonde il ne sera pas à ses affaires, alors Franklin l'enjoint à redoubler d'ardeur à la « besogne et à la tempérance », car il pourra accéder au monde de la « ponctualité et d'honnêteté » dans « toutes ses affaires ». Donc, celui qui n'aspire pas à l'augmentation de son capital ne peut pas s'en sortir. À la fin, il renforce en s'adressant à l'homme « avisé et honnête » : « Celui qui perd cinq shillings ne perd pas seulement cette somme, mais tout ce qu'il aurait pu gagner en l'utilisant pour son travail – ce qui représentera une somme tout à fait conséquente quand le jeune homme aura atteint un certain âge. » Franklin met directement en évidence l'honnêteté dans sa déclaration en employant sans équivoque le terme et s'en sert, non seulement pour justifier les maximes, mais pour mettre l'emphasis sur cette valeur et la diriger vers une finalité de profits. Quant à l'intégrité, nous la déduisons par le caractère d'irréprochabilité de l'individu qui correspond au maintien et au respect d'un train de vie saine, prescrit dans les maximes, s'il veut être perçu comme tel par les autres hommes « d'affaires ». Les trois derniers impératifs décrivent l'homme « honnête et consciencieux » et les conséquences s'il manque à ses devoirs. L'homme honnête et intègre doit s'intéresser à l'augmentation de son capital censé être une fin en soi. En conséquence, nous pouvons parler d'une éthique

franklinienne qui justifie moralement l'augmentation de son capital, et ce, tout en évitant une mise en relation directe avec la religion, mais qui, surtout, impose une coloration individualiste. L'homme de Franklin n'est ni un avare ni un pingre. Il n'est pas non plus un prodigue. L'homme de Franklin est prévenant et attentionné et il véhicule des valeurs de probité, mais qui sont dorénavant dirigées vers un seul but : l'argent. Nous pouvons ainsi dire de l'éthique de Franklin qu'elle est une logique réductrice de l'argent. De plus, elle n'empêche pas les abus et implicitement, nous l'avons convenu, l'individu qui y adhère accède à un prestige individuel qui lui donne un pouvoir social dont les valeurs d'honnêteté et d'intégrité n'ont qu'une finalité. Cette éthique lui a survécu et aujourd'hui encore nous entendons : « le temps c'est de l'argent », mais à l'échelle mondiale.

### **1.5 L'individu et son appréciation concrète de la valeur véritable des choses qu'il rencontre dans son expérience du monde**

C'est par la critique que l'individu peut résister consciemment contre la logique réductrice des représentations de l'argent. Nous avons pu voir avec Simmel que l'approche traditionnelle n'a pas su mettre à jour ces réductions. Nous l'avons également constaté avec Sloterdijk par l'échec de la critique traditionnelle. En dénonçant cette logique réductrice de l'argent et en révélant les mécanismes idéologiques à l'œuvre dans la fausse conscience éclairée du cynisme moderne, Simmel et Sloterdijk ont contribué à nous faire prendre conscience que tout n'est pas perdu.

Simmel ne propose pas de solution dans *Philosophie de l'argent*. Mais il nous aide à mettre le doigt sur ce qui mène au cynisme dans nos sociétés contemporaines. Ce qui ressort de ses analyses, c'est qu'avec la venue de l'économie monétaire, il y a eu une décroissance des résistances individuelles envers cette logique réductrice de l'argent. Pire, avec le phénomène du cynisme nous pouvons parler d'un appauvrissement

grandissant, d'une « dégénérescence » de la faculté critique de juger qui représente le seul rempart contre l'affaissement moral de la société contemporaine. Il soulève ce point, qui nous apparaît essentiel :

[...] En effet, il n'est pas du tout prouvé – et relève d'ailleurs d'une vue très superficielle – que nous parvenions le mieux à nos fins quand nous en sommes le plus clairement conscients. Si délicate et imparfaite que soit la notion de “finalité inconsciente”, elle exprime un fait : nos actes se déroulent dans la conformité la plus étroite avec certaines finalités et sont totalement incompréhensibles sans un effet quelconque de celles-ci alors qu'il n'y en a pas trace dans notre conscience. [...] <sup>117</sup>

Ce que Simmel soutient, c'est que ce que l'on perçoit comme une finalité dans l'action n'est pas un acte de volonté consciente. Autrement dit, nous effectuons des choses de manière automatique qui nous apparaît tout à fait en conformité avec une culture, avec des séries téléologiques complexes, dans laquelle nous avons grandi, sans vraiment prendre conscience de la manière dont nous en sommes arrivés à ce résultat et cela entraîne un sentiment de vide. Nous l'avons vu, le vide est généralement comblé avec l'argent et les résultats ne sont pas toujours édifiants. Pour Simmel, l'individu est prisonnier d'un système qui favorise ce développement. C'est de cette crise dont il s'agit, car l'individu est façonné par des faits sociaux (ici nous pouvons également lire « analyses factuelles » tel que Weber l'énonce dans sa thèse – S.F.) qui lui semblent naturels dans nos sociétés modernes. De l'Antiquité, nous retenons que l'argent n'avait pas de caractère et que d'en acquérir comme une fin était contre nature. À cela s'ajoute la condamnation par l'Église du prêt avec intérêt qui mène à l'avarice et la cupidité, car l'argent perçu comme une fin absolue détourne l'homme de la voie de la vertu qui, en soi, relève d'une seule entité qui est la voie de l'universel : Dieu. Puis viennent ensuite

<sup>117</sup> Voir Simmel, G., [1900], *Philosophie de l'argent*, Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, 3e éd. Quadrige, 2014, PUF, Paris, p.271-272

l'industrialisation et l'économie monétaire. Ces faits sociaux ont tous contribué à modeler les cultures et proposent tous des limitations, ainsi que des logiques réductrices. Il serait imprudent ici d'affirmer que toutes les cultures ont suivi simultanément ces faits sociaux, nous nous en tenons qu'à des faits incontestables et historiques de manière générale en suivant le thème des valeurs. De plus, chaque culture véhicule ses propres valeurs. Notre point est que les individus sont constamment sollicités sans relâche à transiger entre eux tout en considérant les valeurs auxquelles ils adhèrent et parfois sans en avoir la moindre idée. L'individu apprécie les valeurs des autres au diapason avec des valeurs référentielles.

Alors, nous posons la question : l'individu peut-il apprécier concrètement les valeurs qu'il va inévitablement rencontrer dans son expérience du monde?

Dans l'immédiat, si nous devons répondre à cette question, nous dirions que l'individu ne peut pas ou presque pas apprécier véritablement les valeurs dans un contexte cynique, tant que des mécanismes ne lui permettront pas de s'exprimer et critiquer de manière adéquate, afin d'élargir ses horizons, dans les endroits où il doit impérativement faire l'expérience du monde, tel l'espace public, avec le politique, par le biais des institutions qui le représentent, dans les sentiers sinueux de l'économie, etc. Mais le principal lieu à considérer et à revoir, et ici nous allons nous rallier à la suggestion de Sloterdijk qui nous incite à revoir ce milieu idéal, est l'institution phare au travers de laquelle l'ensemble de toutes nos perceptions de ce qui existe ou de ce que l'on conçoit peut être mis à contribution et qui est nommément cité dans la *Critique de la raison cynique* : nous nommons l'éducation.



## Conclusion

Nous serons formel : l'argent contribue, pour une grande part, à alimenter le cynisme moderne. Est-ce que l'argent est à l'origine du cynisme? Non, pour des motifs historiques, le cynisme tel que nous le vivons n'a pris de l'ampleur qu'à partir du modernisme; puis d'aussi loin que nous pouvons remonter, l'argent existe depuis que les échanges commerciaux nécessitent une mesure représentative de la valeur marchande afin qu'ils soient équitables. Accessoirement, le cynisme n'est pas non plus à l'origine de l'argent. Le cynisme a pris de l'ampleur parce qu'il s'est immiscé au sein des sociétés en donnant un autre sens à la faculté de juger des individus et en prenant une tout autre voie que celle proposée par l'*Aufklärung*. En effet, ce qui devait permettre de se libérer des préjugés dans les jugements s'est radicalement transformé et, en quelque sorte, a jeté un voile sur la conscience individuelle et collective.

Est-ce que l'argent contribue au cynisme moderne? À cet effet, nous disons oui, parce que l'argent, tel que nous l'avons vu avec les analyses de Simmel, est devenu l'étalon de mesure où tout peut s'acheter, même l'intégrité des individus : dorénavant tout a un prix. Le cynisme met à mal la société en nivelant ce qui est hautement reconnu comme valeur sur la même plate-forme que le vice et ainsi, par cet échelonnement, le cynisme permet à l'individu de jauger la valeur au même titre qu'une marchandise. À ce titre, le cynisme participe, ignoblement, à l'argent lorsqu'il est question de valeurs. Indûment, le cynique utilise sa faculté de juger de manière frauduleusement persuasive puisqu'il donne l'impression d'être une conscience éclairée sur les rouages économiques de la société. Chez le cynique qui observe ce qui se passe dans la société, nous voyons croître en lui une volonté de domination et de pouvoir dont il apprécie les effets pervers.



Mais il n'a cure des états d'âme des autres, ce qui lui importe c'est le résultat que l'argent lui procure. Il n'a pas intérêt à changer la situation, puisqu'elle rend possibles son manège et le cortège de ses actions stratégiques. En réalité, toutefois, il rend impossible de contribuer positivement à l'instauration d'une société juste, équitable, honnête se fondant sur la confiance réciproque des citoyens entre eux. Au contraire, le cynique prend part activement au développement de tous les effets pernicioeux et endémiques dont il tire profit et satisfaction.

Le cynisme tel que décrit par Sloterdijk est une plaie de la société, un furet qui comprend que les individus peuvent servir ses propres intérêts. Le cynisme est un système infâme de domination voilée qui a tout avantage à jeter un voile sur ses opérations abusives et ses stratégies tordues. Ses opérations et ses stratégies s'apparentent à celles du « maître » qui assure une mainmise sur le savoir et l'information pour maintenir sa crédibilité. Or, nous l'avons vu, le cynisme est loin d'être un modèle d'intégrité et d'honnêteté. Il encourage plutôt la fourberie et il supporte les attitudes des individus qui s'arrogent des titres ou des rôles sociaux non pour le bien commun, mais pour abuser des institutions en place afin d'en tirer un profit égoïste. Ce sont précisément ceux-là qui minent la confiance publique citoyenne qui aboutit à l'affaissement moral des honnêtes gens.

Contrecarrer le cynisme, c'est le contraindre à s'ouvrir au dialogue. C'est par l'appel à l'usage public de la raison humaine qu'il est possible de briser ces mécanismes, mais cette fois en considérant toutes les avenues sérieuses ou non. Nous l'avons compris, le phénomène du cynisme s'est érigé sur toutes les petites choses qui n'ont pas été visées par l'*Aufklärung*, c'est-à-dire toutes les choses par lesquelles des esprits malveillants ont

tiré profit. Ces petites choses n'avaient pas en apparence de contenu philosophique, mais elles ont tout de même pollué ce qui est visé par la philosophie et dénaturé toutes les conceptions liées à l'honnêteté et l'intégrité. C'est avec l'actualisation des méthodes de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire inclure tout ce qui ne se limite pas seulement à la recherche sur la nature des choses, que nous pouvons mettre à jour les opérations et les stratégies qui mettent à mal l'éthique du citoyen et qui pourrit la conscience sociale.

À quoi peut s'attendre le citoyen en quête de justice et de droits, dans un système où il se sent constamment floué par celui qui devrait représenter un modèle d'intégrité? Le citoyen s'attend à l'intégrité morale et à la transparence des gouvernements. Mais la malhonnêteté ne se loge pas exclusivement du côté des dirigeants de nos sociétés, on la retrouve aussi du côté des citoyens eux-mêmes. C'est pourquoi le processus de la conscience éclairée s'attend que toutes les parties en cause participent à la société civile tout en se comportant comme des citoyens responsables et honnêtes. Sans cette réciprocité il est impossible de jouir d'une société juste et équitable. Comme Socrate et comme les kuniques et le chemin vers cette liberté morale où tout était rendu public avec pour seule assurance : faire entendre leurs revendications à l'égard des autorités. La pensée de Socrate s'est rendue à Kant avec le « connais-toi, toi-même ». Avec l'héritage socratique, tout sujet est passé au crible par la dialectique platonicienne et les préjugés tombent un à un. Avec Diogène le kunique : dire c'est faire sans modulation! Les kuniques nous ont appris une chose simple : ne jamais prendre tout ce qui nous est donné et qui contribue à nous détourner du chemin de la vertu. Les deux citoyens grecs s'appliquaient à se questionner sur le sens de leurs vies et ce qu'ils devaient faire pour mener une vie honnête et éclairée. Nous devons effectuer un retour en arrière vers des

formes antérieures et cibler ce qui a transmuté une philosophie de vie vers un phénomène endémique, car on l'a vu le kunisme ne s'est pas transformé en cynisme moderne, la nature de la philosophie kunique a totalement été dénaturée; Sloterdijk l'a, à notre avis, très bien démontré. Toutefois, la forme du kunisme tel qu'il a été pratiqué il y a deux millénaires serait impraticable aujourd'hui. Cependant, ce que nous retenons, c'est l'impératif devant lequel la conscience kunique se place, c'est-à-dire adopter une attitude philosophique de rigoureuse honnêteté envers soi-même, *en vue d'éclairer sa conscience devant ses besoins véritables et ses devoirs moraux et sociaux*, et faire de cette analyse une responsabilité individuelle auxquelles les consciences, peu importe qu'elles soient éclairées ou non, ne sauraient se soustraire. Qu'est-ce que les anciens possédaient et qui est maintenant voilé avec le cynisme moderne? Ils possédaient le sens commun ou le *sensus communis* tel que nous l'avons exposé avec Kant. Le philosophe de Königsberg apporte un éclairage nouveau avec les maximes. Mais Kant prend aussi en considération que la raison morale, tel que Rousseau l'avait exposée, est enracinée dans la conscience de l'honnête homme qui fait le bien de manière spontanée. On retrouve chez Socrate, Diogène, Kant et Rousseau cette idée de bonté naturelle et pour lesquels la bonne volonté est commune à tous d'un point de vue universel. Ce que l'on retient de ces quatre philosophes, c'est que la bonté ne dépend pas de la connaissance, que tous les individus peuvent développer l'aptitude à devenir moral et qu'une telle vie en commun est possible.

Nous sommes aussi en droit de demander comment le cynisme a pu entraîner les sociétés et les individus dans le piège du nivèlement des valeurs, car l'un ne va pas sans l'autre. C'est par l'interrogation de Simmel de la question des valeurs que nous pouvons

y parvenir et conséquemment, tout en le justifiant, celle de l'argent comme moyen absolu et finalité absolue et qui permet de tout acheter, même l'intégrité. Weber a apporté un éclairage complémentaire sur cette question des valeurs avec la justification franklinienne et les maximes qui mettent l'emphasis sur les valeurs reliées à l'enrichissement, afin de démontrer que cette réalité est aussi endémique. Et cette dernière réalité est beaucoup plus proche de la nôtre en Amérique du Nord.

À « qu'est-ce que le cynisme? » et « qu'est-ce que l'argent? » nous répondons, tel le Socrate de Platon l'aurait fait, qu'il faut impérativement nous engager dans une dialectique qui, inévitablement, permettrait de faire ressortir les aspects inintéressants et inappropriés qui ne manqueraient pas de confondre l'interlocuteur. Ce qui aurait pour effet de voir à quel point cela a transformé sérieusement les modes de vie et la psyché humaine, en évacuant les préjugés qu'ils soient anodins ou non, car tout est une question d'argent et de richesse, de savoir et de pouvoir.

Dès que nous nous détournons du chemin le plus court, en empruntant le chemin du cynisme moderne et de l'argent, nous entamons le processus de corruptibilité de nos valeurs d'honnêteté et d'intégrité.

## Bibliographie

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Trad par Jules Tricot, Vrin 1990, Paris, éd. rév. 2007, Livre V, 8, 1132b 30 – 1133b 25.

Brisson, L., [1997], « Les Socratiques » in. *Philosophie grecque*, dirigé par Monique Canto-Sperber, p-165-174, PUF, 2<sup>e</sup> ed. revue et corrigée 1998, Paris.

Chisholm, R.M., [1988] « Une version du fondationalisme » in. *Philosophie de la connaissance*, dirigé par Julien Dutant et Pascal Engel, (2005) Vrin, Paris, p. 85-88

Engel, P., [2000], « Philosophie de la connaissance » in. *Précis de philosophie analytique*, dirigé par Pascal Engel, Collection Thémis, p. 63-90, PUF, Paris

Kant, E., [1783], *Prolégomènes*, Trad. Louis Guillermit, Vrin, Paris, 1986, 185 p.

Kant, E., [1784], *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*, Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Ed. Flammarion, Coll. GF, Paris, 1<sup>ère</sup> éd. 1991. (Texte intégral hébergé sur [www.viaveritas.fr](http://www.viaveritas.fr))

Kant, E., [1790], *Critique de la faculté de juger*, §40 Trad. Alain Renaut, GF Flammarion, éd. 2000, Paris, 540 p.

Lequan, M., [2001], Section consacrée à « La philosophie française des Lumières » in. *La philosophie morale de Kant*, Éditions du Seuil, Paris, p.101-130

Moreau, J., [1962], *Aristote et son école*, PUF, Paris, 3<sup>e</sup> éd. 1996, 334 p.

Ogien, R., [2000], « Éthique et philosophie morale », in. *Précis de philosophie analytique*, sous la direction de Pascal Engels, PUF, Paris, p. 211-240.

Paquet, L., [1975], *Les cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Les presses universitaires d'Ottawa, Collection Philosophica, Ottawa, 3<sup>e</sup> tirage 1995, 365 p.

Platon, *La République*, Trad. Georges Leroux, Ed. GF Flammarion, Paris, 2e éd. corrigée 2004, II 375e-376b, 378d; III 403d-404b, 416a-417b; IV 422c-d, 440d; V 451d-453a, 466d, 476c-d; VI 495c.

Rousseau, J.-J., [1755], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Prés. et notes par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, éd. augmentée avec la version de 1767, Flammarion, Paris, 2008, p. 61-196.

Sloterdijk, P., [1983], *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois éditeur, Francfort-sur-Main, trad. Hans Hildendrand, 1987, 670 p.

Simmel, G., [1900], *Philosophie de l'argent*, Trad. Sabine Cornille et Philippe

Ivernel, 3<sup>e</sup> éd. Quadrige, 2014, PUF, Paris, 662 p.

Thérien, C., [2010] « Le jugement esthétique sous la pression de la vie moderne suivant Simmel et Valéry », Tiré à part In. « *Revue philosophique de Louvain* », p. 639-661.

Thérien, C., [2011] « Valeur, culture et esthétique chez Simmel », Tiré à part In. « *L'art en valeurs* », sous la direction de Danielle Lories et Raph DeKoninck, Paris, L'Harmattan, 2011, p.21-47.

Watier, P. [2006], « Le secret de l'autre » in. *Sociétés*, No. 93, Ed. De Boeck Supérieur, p.35-38 (accès en ligne UQTR : [http://www.cairn.info.biblioproxy.uqtr.ca/article.php?ID\\_ARTICLE=SOC\\_093\\_0035&DocId=127726&hits=1671+1657+#no2](http://www.cairn.info/biblioproxy.uqtr.ca/article.php?ID_ARTICLE=SOC_093_0035&DocId=127726&hits=1671+1657+#no2))

Weber, M., [1905],

- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. Isabelle Kalinowski, 3<sup>e</sup> éd. 2002, Flammarion, Paris, 395 p.
- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

## Références

Bouveresse, J., [1984], *Rationalité et cynisme*, éd. Les éditions de Minuit Collection « Critique », Lonrai, France, 226 p.

Comte-Sponville, A., [1994], *Valeur et vérité Études cyniques*, PUF/Perspectives critiques, Paris, 3<sup>e</sup> éd. 1998, 282 p.

Husson, S., [2011], *La république de Diogène, Une cité en quête de la nature*, Vrin, Paris, 235 p.

Gilbert Tremblay, U. [2013], « L'artificialité du concept de nature chez Diogène de Sinope », in. *Dossier : Socrate, les cyniques et l'autarcie*, dirigé par Louis-André Dorion, p.107-192 Ithaque, Université de Montréal, p.161-192

Gonthier, T., [1999], *L'homme et l'animal, La philosophie antique*, PUF, Paris, p. 44-48

Kant, E., [1784], *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Trad. Philippe Folliot, Lycée Ango, Dieppe, 2002, Coll. « Les classiques des sciences sociales » développée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, 6 juin 2002. (Texte intégral hébergé sur [www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

Kant, E., [1785], *Fondements de la métaphysique des mœurs*, collection « Les intégrales de philo », Notes et commentaires de Pierrette Bonet, Nathan, ed. 2010, Paris, 168 p.

Kant, E., [1788], *Critique de la raison pratique*, Trad. Jean-Pierre Fussler, GF Flammarion, ed. 2003, Paris, 473 p.

Paquet, L. [1992], *Les cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Avant-propos de Marie-Odile Goulet-Cazé, « Classiques de poche », Librairie Générale Française, Paris, 1992, p. 5-24.

Rousseau, J.-J., [1762], *Du contrat social*, Prés. et notes par Bruno Bernardi, Flammarion, Paris, 2001, p.37-180.

## Webgraphie

<http://www.crisco.unicaen.fr/cgi-bin/cherches.cgi>

<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/étymologie/antonymie>

<http://www.mus.ulaval.ca/roberge/gdrm/04-majus.htm>

Pour la traduction du grec ancien et la signification de certains termes :

- [tess-dev.caset.buffalo.edu](http://tess-dev.caset.buffalo.edu)
- [lsj.translatum.gr](http://lsj.translatum.gr)
- [perseus.tufts.edu](http://perseus.tufts.edu),

Bibliothèques du réseau des Universités du Québec

Concernant Benjamin Franklin :

- <https://www.usa.gov/history#item-36822>
- [www.ouramericanrevolution.org/index.cfm/page/view/p0214](http://www.ouramericanrevolution.org/index.cfm/page/view/p0214)
- [www.loc.gov/aa/franklinb/aa\\_franklinb\\_subj.html](http://www.loc.gov/aa/franklinb/aa_franklinb_subj.html)

## Autres références

DE VILLIERS, M-É., *Multi Dictionnaire des difficultés de la langue française*, Québec-Amérique, Québec, 1992.

LAROUSSE, *Dictionnaire des synonymes*, France-Loisirs, Paris, 1998.

*Dictionnaire analogique*, France-Loisirs, Paris, 1999.

Larousse Sélection, *Tome III* Section Synonymes (1947) Éd. rev. et augmenté par Marie-Thérèse Morlet, 7<sup>e</sup> éd., Paris, 1974.

*Petit Larousse en couleurs*, Larousse, Paris, 1990.

YOUNES, G., *Dictionnaire des Synonymes*, Marabout, Belgique, 1981, réimprimé 1998.



## ANNEXE

*« Songe que le temps, c'est de l'argent : celui qui pourrait gagner dix shillings par jour grâce à son travail et passer la moitié de la journée à vagabonder ou à trainer dans son lit ne doit pas compter qu'il n'a dépensé que six pence pour son agrément personnel : ce sont cinq shillings supplémentaires qu'il a dépensés ou plutôt dilapidés.*

*Songe que le crédit, c'est de l'argent. Si quelqu'un laisse chez moi son argent alors qu'il doit lui être rendu, il me fait cadeau des intérêts ou de tout ce que je peux acquérir pendant cet intervalle. On arrive à des sommes considérables quand un homme a un crédit important et en fait bon usage.*

*Songe que l'argent est de nature productive et prolifique. L'argent peut engendrer l'argent, ces rejetons peuvent en engendrer davantage encore et ainsi de suite. Cinq shillings qui travaillent en donnent six, puis sept shillings trois pence et ainsi de suite jusqu'à cent livres sterling. Plus la somme est importante, plus l'argent rapporte, si bien que l'intérêt croît sans cesse davantage. Tuer une truie, c'est éliminer toute sa descendance jusqu'à la millième génération. Assassiner une pièce de cinq shillings, c'est tuer de manière criminelle tout ce qu'on aurait pu produire avec ces cinq shillings : des colonnes entières de livres sterling.*

*Songe que les bons payeurs sont maîtres de toutes les bourses, comme le dit le proverbe. Celui qui est connu pour payer ponctuellement et au jour dit peut emprunter en tous [sic] temps ce que ses amis ne dépensent pas. Ce qui peut être d'une grande utilité. Outre l'ardeur à la besogne et la tempérance, rien ne contribue mieux à l'ascension d'un jeune homme que la ponctualité et l'honnêteté dans toutes ses affaires. Ne garde donc jamais l'argent que tu as emprunté une heure de plus que tu ne l'as promis, afin d'éviter que le courroux de ton ami ne te ferme à jamais les cordons de sa bourse.*

*Il faut prêter attention aux actes les plus insignifiants qui influent sur le crédit d'un homme. Si ton créancier t'entend frapper des coups de marteau à cinq heures du matin ou à huit heures du soir, il repoussera de six mois ton échéance ; mais s'il te voit à la table de billard ou entend ta voix à la taverne à l'heure où tu devrais être au travail, il te réclamera son argent dès le lendemain matin et voudra être remboursé avant que tu n'aies réuni la somme.*

*Cela montre en outre que tu as la mémoire de tes dettes ; tu apparais à la fois comme un homme honnête et comme un homme consciencieux et ton crédit augmente. Garde-toi de considérer comme ta propriété tout ce que tu possèdes et de vivre en conséquence. Beaucoup de débiteurs tombent dans cette illusion. Pour éviter cela, tiens précisément le compte de tes dépenses et de tes revenus. Si tu te donnes la peine d'être attentif aux détails, tu en tireras avantage : tu découvriras que l'accumulation de minuscules dépenses représente une grosse somme et tu constateras ce que tu aurais pu économiser et ce que tu pourras économiser à l'avenir...*

*Pour six livres par an, tu peux avoir l'usage de cent livres, à condition d'être connu comme un homme avisé et honnête. Celui qui dépense inutilement un sou par jour dépense inutilement six livres par an : c'est le prix de l'usage de cent livres. Celui qui perd chaque jour une partie de son temps d'une valeur équivalente à un sou (même s'il ne s'agit que de quelques minutes) perd jour après jour le privilège de faire usage de cent livres par an. Celui qui perd inutilement son temps pour une valeur de cinq shillings perd cinq shillings et pourrait aussi bien jeter cinq shillings par la fenêtre. Celui qui perd cinq shillings ne perd pas seulement cette somme, mais tout ce qu'il aurait pu gagner en l'utilisant pour son travail – ce qui représentera une somme tout à fait conséquente quand le jeune homme aura atteint un certain âge. »<sup>118</sup>*

---

<sup>118</sup> Cf. Weber, p.87-88, qu'il a tiré de « Avis nécessaire à ceux qui veulent devenir riches - Mémoires et propos au fondement de l'Amérique marchande »-(Necessary Hints to Those that would be Rich – 1736) et (Advice to a Young Tradesman – 1748), in Works, éd. Sparks, vol. II, p.87.